شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

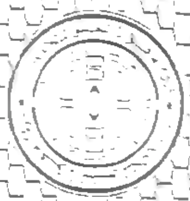
تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء السادس

دار نقطة
للنشر والتوزيع





شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

٦

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

توزيع

مؤسسة الضحى
للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - الطريف - بناية عيدو
تلفون: ٠٠٩٦١١٧٥٠٩٥٢ - جوال: ٠٠٩٦١٣٩٤٣٤٦١
البريد الالكتروني: chahrour.mohd2@gmail.com

الطبعة الأولى
١٤٤٧ هـ
٢٠٢٥ م

دار نقطة
للنشر والتوزيع

0090 5449692940
00971 503815433
nokta.pub23@gmail.com
noktapub23
Noktapublish

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء السادس

دار نقطة
للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

(القسم الرابع من النظر في الصيغة)

يعني هذا هو (القسم الرابع من النظر في الصيغة) أي اللفظة الموضوعة لمعنى معين بذاتها وقد تقدم ذكر صيغتي الأمر والنهي.

والآن سيساق (القول) ويورد (في) اللفظ (العام و) في اللفظ (الخاص و) هذا القول (يشتمل) ويحتوي (على مقدمة) يصدر بها هذا القول تمهيدا وتوطئة لما يأتي بعدها من هذا القول (و) يشتمل كذلك على خمسة أبواب سيأتي بيان مضمونها.

هذه صورة مضمون هذا القول على وجه الجملة، فلنصر الآن إلى إيراده على وجه التفصيل والبيان الكاشف عما انطوى في أحشائه موردين ترتيب الكلام في ذلك على وفق ما تقدم ذكره من تصدير القول بالمقدمة، ثم إيراد تلك الأبواب الخمسة فنقول:

(المقدمة: القول في حد العام والخاص ومعناهما)

يعني أن هذه (المقدمة) متضمن (القول) فيها معقود وموضوع (في) بيان (حد) اللفظ (العام و) اللفظ (الخاص ومعناهما) اللذان يدلان عليهما إذا أطلقا.

هذه ترجمة متضمن هذه المقدمة.

وأما بسط بيان ذلك، وتفصيل القول في مضمونه فإنا نقول فيه (اعلم) أيها الناظر النبيه والطالب النجيب (أن العموم) بمعنى الشركة في المفهوم الذي هو الشمول والاستغراق (والخصوص) وهو قصر اللفظ على بعض المعاني) عرضان (من عوارض الألفاظ) الكلمات الملفوظ بها، أما الكلام النفسي فإنه قد جرى الخلف في اتصافه بالعموم قال الزركشي: " هل يتصور في القول النفسي؟ المشهور من مذهب الأشعرية تصوره، كما قالوا في الأمر والنهي.

قال القاضي أبو بكر: اعلم أن العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام، ثم الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس، وهو الذي يعم ويخص، والصيغ والعبارات دالة عليه، ولا تسمى بالعموم والخصوص إلا تجوزا كما أن الأمر والنهي يرجعان إلى المعنى القائم بالنفس دون الصيغ.

وذهب جمهور الفقهاء إلى أن العموم والخصوص وصفان راجعان إلى العبارات والصيغ، كقولهم في الأمر والنهي. انتهى. وأنكر إمام الحرمين ظهوره في ذلك، وأشار إلى أنه مخالف لجماعة الأشعرية فيما قالوه، وصرف عموم النفسي إلى عموم فيها تكون المعلومات على جهات دون جهات. قال المازري: ويقال له: إن أنكرت وجود قول في النفس يتضمن معنى الاستيعاب

بنفسه وحقيقة فمسلم، وأما إثبات قول في النفس هو خبر عن معنى العموم فليس هو المراد، والنزاع فيه".[1]

خلاصة القول أن الكلام النفسي مختلف في اتصافه بالعموم والخصوص حقيقة، أما اللفظي فإنه حقيقة فيه بالإجماع، كما نص عليه ابن السبكي في "الإبهاج" والآمدي في "الاحكام" وأبو الحسين في "المعتمد".

والجمهور على أنه من عوارضها فقط (لا من عوارض المعاني) وهي الصور -الحقائق- الذهنية -كالإنسان باعتباره كليا عقليا، والحيوان كذلك- والخارجية -كالمطر والعطاء مثلا-، ثم إن هذه الصور تسمى من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ والصور العقلية معاني. ثم إنها تختلف أسماؤها باختلاف الحيثيات التي تعرض لها فمن حيث إنها تقصد باللفظ تسمى معنى ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل تسمى مفهوما، ومن حيث إنها تقال في جواب ما تسمى ماهية، ومن حيث ثبوتها تسمى حقيقة ومن حيث امتيازها عن الأغيار تسمى ماهية.

وهذه المعاني على ضربين:

أحدهما: المعاني - الحقائق - الذهنية كالإنسان.

ثانيهما: الحقائق الخارجية كالمطر والخصب.

وإنما سميت معاني لأنها ماهيات كما تقدم ذكر ذلك - ولا شك أن هناك فرقا بين قولك "جاء الرجال" وبين قولك "ما أتعس الانسان" فالإنسان، حقيقة ذهنية تشمل الرجل والمرأة والصغير والكبير، وقد تجرد القوة العاقلة مفهوم الانسان من جميع هذه الصور وغيرها التي تظهر فيها حتى تبقى صورة الإنسانية مجردة من كل ما جسدت فيه، فتصير بعد ذلك حقيقة ذهنية، وهي المراد هنا. وهذا مثال تقاس عليه نظائره.

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ٩، ١٠)

خلاصة القول أن هذه المعاني لا توصف بالعموم.

وهذا مذهب الجمهور في هذه المسألة، وأما اتصاف اللفظ بذلك فإنه أمر انعقد عليه الإجماع وقالو: إذا قيل هذا لفظ عام فإن ذلك صادق على سبيل الحقيقة قال أبو الحسين البصري: " إنه لا شبهة في وصف الكلام الشامل بأنه عام وعموم على الحقيقة. لأنه لا وجه نعلم به كون الاسم حقيقة من اطراد وغيره إلا وهو حاصل له".

وقال ابن برهان: الصحيح أنه من صفات الألفاظ، لأنا إذا قلنا: مسلمون أو المسلمون عاد الاستغراق إلى الصيغة فإن الصيغة المتحدة هي المتناولة للكل. وقال الكيا الهراسي في (تعليقه) الصحيح أنه لا يقع حقيقة إلا على الألفاظ. وقال القاضي عبد الوهاب في (الإفادة) الجمهور على أنه لا يوصف بالعموم إلا القول فقط.

هذه هو المذهب الأول في هذه الجزئية - كون العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني - وسيأتي للمصنف مزيد تقرير وبيان لهذا المذهب، ووجه رجحانه على غيره.

المذهب الثاني هو أن العموم من عوارض المعاني -أيضا - حقيقة. وهذا المذهب هو الذي صححه ابن الحاجب واختاره ابن الهمام في التحرير، وشارحه باذشاه. وهو مذهب الدبوسي والجصاص، فهؤلاء جميعا ذهبوا إلى هذا الرأي وأثبتوه واحتجوا بما يرون أنه حجة عليه قال الآمدي في بيان ما تمسكوا به دليلا على ذلك (وقد احتج المثبتون بقولهم: الاطلاق شائع ذائع في لسان أهل اللغة بقولهم عم الملك الناس بالعطاء والإنعام، وعمهم المطر والخصب والخير وعمهم القحط.

وهذه الأمور من المعاني لا من الألفاظ.

والأصل في الإطلاق الحقيقة.

أجاب النافون بأن الإطلاق في مثل هذه المعاني مجاز لوجهين: الأول: أنه لو كان حقيقة في المعاني لاطرد في كل معنى إذ هو لازم الحقيقة، وهو غير مطرد.

ولهذا فإنه لا يوصف شيء من الخاصة الواقعة في امتداد الإشارة إليها كزيد وعمرو بكونه عاما لا حقيقة ولا مجازا.

الثاني: أن من لوازم العام أن يكون متحدا ومع اتحاده متناولا لأمور متعددة من جهة واحدة.

والعطاء والإنعام الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر منها، وكذلك المطر فإن كل جزء اختص منه بجزء من الأرض لا وجود له بالنسبة إلى الجزء الآخر منها، وكذلك الكلام في الخصب والقحط فلم يوجد من ذلك ما هو مع اتحاده يتناول أشياء من جهة واحدة، فلم يكن عاما حقيقة بخلاف اللفظ الواحد كلفظ الإنسان والفرس.

أجاب المثبتون عن الأول:

بأن العموم وإن لم يكن مطردا في كل معنى، فهو غير مطرد في كل لفظ، فإن أسماء الأعلام كزيد وعمرو ونحوه لا يتصور عروض العموم لها لا حقيقة ولا مجازا، فإن كان عدم اطراده في المعاني مما يبطل عروضه للمعاني حقيقة فكذلك في الألفاظ، وإن كان ذلك لا يمنع في الألفاظ فكذلك في المعاني، ضرورة عدم الفرق.

وعن الوجه الثاني: أنه وإن تعذر عروض العموم للمعاني الجزئية الواقعة في امتداد الإشارة إليها حقيقة، فليس في ذلك ما يدل على امتناع عروضه للمعاني الكلية المتصورة في الأذهان، كالمتصورة من معنى الإنسان المجرد عن الأمور الموجبة لتشخيصه وتعيينه، فإنه مع اتحاده فمطابق لمعناه وطبيعته

لمعاني الجزئيات الداخلة تحته من زيد وعمرو من جهة واحدة كمطابقة اللفظ الواحد العام لمدلولاته.

وإذا كان عروض العموم للفظ حقيقة إنما كان لمطابقته مع اتحاده للمعاني الداخلة تحته من جهة واحدة.

فهذا المعنى بعينه متحقق في المعاني الكلية بالنسبة إلى جزئياتها، فكان العموم من عوارضها حقيقة".(١)

هذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة. وهذا الذي ورد فيه إنما يتماشى مع جعل كل جزء من ذلك المعنى بمنزلة ذات وفرد مستقل بحيث يجعل -مثلا- ما أخذه هذا الشخص من عطاء بمنزلة شخص كزيد وما أخذه ذاك الشخص الآخر بمنزلة شخص آخر كعمر وهكذا إلى حصول تمام جميع أجزاء ذلك العطاء على هذا النحو، ويقال مثل هذا أيضا في المطر فيجعل الجزء الذي سقط على هذا الحجر مثلا بمنزلة شخص مثلا وجعل الجزء الذي سقط على الشجرة بمنزلة شخص آخر وهكذا إلى حصول تمام جميع أجزاء ذلك المطر فتكون بحسب ما تقع عليه من مواضع، ويقال مثل هذا في سائر المعاني كالخصب مثلا.

المذهب الثالث: أن المعاني تتصف بالعموم مجازا. وهذا مذهب أبي الحسين البصري، قال في المعتمد (فأما وصف ما ليس بلفظ بأنه عام نحو قولهم عمهم المطر والخصب فمجاز لأن حقيقة عموم المطر للناس أن يكون بجملته حاصلا لكل واحد منهم وذلك مستحيل لأن جملة المطر تحصل لجملة الناس وأجزاؤه لأجزائهم فأما ألفاظ العام نحو قولنا المشركين فان تناوله لهذا الشخص ولهذا الشخص على حد سواء وليس يتناول جزء

(١) الاحكام/ ٢/ ٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣.

منه لشخص وجزء منه لشخص آخر كما ذكرناه في المطر وقد قيل إن وصف المعاني بأنها عامة لا يطرد ألا ترى أنه لا يوصف الأكل بأنه عموم فان وصف بذلك فبتقييد لا على طريق الإطلاق نحو أن نقول الأكل عموم في الناس فأما أن نطلق القول بأن الأكل عموم كما نقول هذا اللفظ عموم فلا).[1]

وهذا المذهب هو ما اختاره ابن السبكي فقال في (الابهاج): (إنه يصدق عليه مجازا، وهو المختار. ونقله الآمدي عن الأكثرين) وهذا مذهب فخر الإسلام البزدوي.

المذهب الرابع: أن المعاني لا تتصف بالعموم لا حقيقة ولا مجازا.

هذه المذاهب التي في هذه المسألة - اتصاف المعاني بالعموم -.

وأما منشأ الخلاف في هذه المسألة فإنه يرجع إلى الخلاف في معنى العموم هنا.

قال الشوكاني: (ومنشأ الخلاف هذا هو ما وقع من الخلاف في معنى العموم فمن قال معناه شمول أمر لمتعدد واعتبروا وحدة الأمر وحدة شخصية منع من إطلاقه حقيقة على المعاني، فلا يقال هذا المعنى عام؛ لأن الواحد بالشخص لا شمول له، ولا يتصف بالشمول لمتعدد إلا الموجود الذهني، ووحدته ليست بشخصية، فيكون عنده إطلاق العموم على المعاني مجازا لا حقيقة كما صرح به الرازي.

ومن فهم من اللغة أن الأمر الواحد الذي أضيف إليه الشمول في معنى العموم أعم من الشخصي ومن النوعي أجاز إطلاق العام على المعاني حقيقة).[2]

---

(١) المعتمد / ١ - ١٨٩.

(٢) إرشاد الفحول ص: ١٩٩.

ومقتضى هذا أن النزاع لفظي، وقد صرح بذلك قال الشربيني: نقل السعد عن شارحي مختصر ابن الحاجب: أن النزاع لفظي لأنه إن أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الأصول فهو من عوارض الألفاظ خاصة، وإن أريد شمول أمر لمتعدد عم الألفاظ والمعاني، وإن أريد شمول مفهوم لأفراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اختص بالمعاني اهـ. وقد عرفت سابقا أن الكلام الآن في مباحث الأقوال وحينئذ فالعموم بالمعنى الأول).[1]

وإذا كان هذا الخلاف لفظيا فإنه لا تنبني عليه أي ثمرة فقهية أو شرعية إذ قصارى الطلب منها أمر لغوي مفاده هل يصح لغة إطلاق العموم على عموم المعاني كالألفاظ أو لا؟

هذا ما يتعلق باتصاف المعاني بالعموم وهذا هو الأمر الأول هنا الذي صدر به المصنف قوله فيه، وقد تقرر به أن المعاني لا توصف بالعموم حقيقة.

(و) كما أن المعاني لا توصف بالعموم فكذلك (الأفعال) فإنها لا توصف بالعموم.

وهذا هو الأمر الثاني هنا.

وليس المراد بالفعل هنا ما قابل الاسم، وإنما المراد به -هنا- هو الفعل الاصطلاحي المخصوص وهو إذا نقل فعله ﷺ بصيغة لا عموم لها نحو (صلى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في الكعبة) هل يعم أو لا؟

هذا هو المراد بالفعل هنا وأما ما تقرر من حكم في ذلك فإن فيه مذاهب:

المذهب الأول: مذهب الجمهور، وهو أن الأفعال لا توصف بالعموم،

---

(١) حاشية العلامة البناني على جمع الجوامع وبهامشها تقرير شيخ الإسلام عبد الرحمن الشربيني ج: ١ ص: ٥٠٢. دار الرشاد الحديثة.

ولا تدل عليه. قال أبو إسحاق الشيرازي: " وكذلك الأفعال الواقعة على أحوال مخصوصة ولم تعلم عين الحال التي وقع عليها فإنه لا يدعى فيها العموم، وذلك كما روي أن النبي ﷺ جمع بين الصلاتين في السفر فإنه يعلم منه أنه إنما جمع بينهما في سفر واحد، إما طويل أو قصير، وليس في اللفظ ذكر واحد من السفرين ولا يحتمل أن يكون فعله واقعا إلا على إحدى الحالين. فيجب التوقف فيه حتى يعلم على أي الحالين وقع. ودعوى العموم فيه محال وصار بمنزلة اللفظ إذا تناول شيئين والمراد به واحد منهما غير معين، فإنه لا يجوز له الاحتجاج به حتى يتبين المراد منهما عما ليس بمراد. كذلك ها هنا".[1]

وقال القاضي أبو عبد الله الصيمري الحنفي في كتابه (مسائل الخلاف في أصول الفقه) دعوى العموم في الأفعال لا يصح عند أصحابنا ودليلنا أن العموم ما اشتمل على أشياء متغايرة والفعل لا يقع إلا على درجة واحدة).

وقال القاضي عبد الوهاب في (الإفادة): الجمهور على أنه لا يوصف بالعموم إلا القول) هذه صورة هذا المذهب. وقد تمسك أصحابه بأن العموم ما اشتمل على أشياء متغايرة والفعل لا يقع إلا على درجة واحدة.

وأما إفادة المضارع التكرار فمن طريق الاستعمال العادي، وليس من طريق الوضع ثم إن هذه الإفادة أكثرية لا كلية. والعموم من خصائص الأقوال هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة وحاله.

المذهب الثاني: أن العموم من عوارض الأفعال أيضا. وعلى هذا بعض أصحاب الشافعي والمالكية.

قال الزركشي: (وقال أصحاب مالك يكون العموم في الأفعال والأقوال ولذلك استدلوا على أن كل فطر بمعصية يوجب الكفارة بما روي أن رجلا

(١) شرح اللمع / ١ / ٣٣٦.

أفطر فأمره النبي ﷺ بالكفارة وقد استدل أرباب هذا المذهب - كذلك - بحديث عمران بن الحصين: أن النبي ﷺ (صلى بهم فسها في صلاته فسجد سجدتي السهو) وبقول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا علته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا). ووجه الاستدلال بهذين الحديثين ونحوهما أن كلا منهما يعم الأمة.

ورد هذا الاستدلال بأن العموم آت من الخارج كالحديث الذي رواه أحمد وأبو داود وغيرهما. وهو أن النبي ﷺ قال (لكل سهو سجدتان بعد السلام)- والحديث الذي رواه مسلم وهو أن النبي ﷺ قال: (إذا التقى الختانان وجب الغسل). ورد أيضا بأن عموم السجود لعموم علته وهي السهو. حيث رتب عليه بفاء التعقيب، وهو دليل العلية).

وقد يأتي مزيد بيان لمسألة دلالة الفعل على العموم في مجاري القول على إفادة الفعل المضارع العموم أو لا؟

هذا ما يتعلق بهذين الأمرين: العموم في المعاني والعموم في الأفعال.

ثم إن من الأصوليين من يقول للمعاني والألفاظ خاص وعام، ومنهم من يفصل في ذلك ويفرق، فيقول للمعنى أعم وللفظ عام. وللمعنى أخص وللفظ خاص. ومن ثم يقال لمعنى المسلمين عام وأعم، وللفظه عام، ولمعنى زيد خاص وأخص وللفظه خاص. قال ابن السبكي: (ووجه المناسبة أن أعم صيغة أفعل التفضيل والمعاني أفضل من الألفاظ فخصت بصيغة أفعل التفضيل) قال البناني لأن المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة. هذا شأن هذا المصطلح وما يتعلق به.

وإذ قد بينا هذين الأمرين وما يتعلق بهما فلنصر الآن إلى الحديث عن حد العام فنقول: العموم لغة الشمول تقول العرب أعمهم الأمر إذا شملهم، ويقال عطاء عام وعدل عام.

(و) أما (العام) اصطلاحا فإنه (عبارة عن اللفظ الواحد) وهو ما يقابل المركب حتى يشمل الاثنين (الدال من جهة واحدة) لا من جهتين (على شيئين فصاعدا) بناء على أن أقل العموم اثنان، فكل لفظ دل على اثنين فصاعدا فإنه لفظ عام (مثل) جمع التكسير ك(الرجال) وجمع التصحيح كـ(المشركين و) اسم الموصول كمن نحو (من دخل الدار فأعطه درهما ونظائره) أي نظائر ما ذكر من هذه الأمثلة التي تعد من الألفاظ المفيدة للعموم حقيقة عند أرباب العموم (كما سيأتي) بيان ذلك و(تفصيل) القول فيه في مجرى الكلام (على صيغ العموم) وعدها.

(واحترزنا بقولنا من جهة واحدة عن) ما يكون مفيدا ذلك من جهتين كما في قولهم (ضرب زيد عمرا وعن) ما يماثله كما في (قولهم ضرب زيدا وعمرا) - مثلا - (فإنه يدل على) شمول هذا الأمر وهو الضرب لـ(شيئين) وهما ضارب ومضروب وهما ذات زيد وذات عمرو (ولكن بلفظين) وهما زيد وعمرو (لا بلفظ واحد) كما هو الحال في اللفظ العام (ومن جهتين) مختلفتين وهما الفاعل والمفعول (لا من جهة واحدة) كلفظ المشركين في (اقتلوا المشركين).

وقد انتقد جعل المصنف هذا القول -ضرب- دالا على شيئين وهما ضاربية زيد ومضروبية عمرو فاعلية زيد ومفعولية عمرو. قال الزركشي (وقال الصفي الهندي: اعترض عليه بأنه إن أراد دلالة ضرب عليهما فباطل لأنها التزامية، ودلالة العام على معناه بالمطابقة، وإن أراد به دلالتها على ذاتهما فكذلك لخروجه عنه باللفظ الواحد).

كما انتقد حد المصنف هذا بأنه ليس بجامع ولا مانع قال الشوكاني: (واعترض عليه بأنه ليس بجامع ولا مانع، أما كونه ليس بجامع فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فإنه عام ومدلوله ليس بشيء، وأيضا الموصولات مع

صلاتها مع جملة العام وليست بلفظ واحد، وأما أنه ليس بمانع فلأن كل مثنى يدخل في الحد مع أنه ليس بعام، وكذلك كل جمع لمعهود وليس بعام.

وقد أجيب عن الأول: بأن المعدوم والمستحيل شيء لغة، وإن لم يكن شيئا في الاصطلاح.

وعن الثاني: بأن الموصولات هي التي "ثبت لها العموم").[1]

هذه صورة حد المصنف هذا وما أورد عليه.

وقد حده - أي العام - الفخر الرازي بأنه (اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد كقولنا الرجال، فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له، ولا يدخل عليه النكرات كقولهم رجل لأنه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم ولا التثنية و (لا) الجمع لأن لفظ رجلان ورجال يصلحان لكل اثنين وثلاثة ولا يفيدان الاستغراق ولا ألفاظ العدد كقولنا خمسة لأنه صالح لكل خمسة ولا يستغرقه.

وقولنا بحسب وضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك أو الذي له حقيقة ومجاز فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معا).[2]

قال الشوكاني: " وقد سبقه [يعني الرازي] إلى بعض ما ذكره في هذا الحد أبو الحسين البصري فقال: العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له".

وورد عليه المشترك إذا استغرق جميع أفراد معنى واحد، واندفع الاعتراض عنه بزيادة قيد "بوضع واحد" ثم ورد عليه نحو عشرة ومائة ونحوهما لأنه يستغرق ما يصلح له من المتعدد الذي يفيده، وهو معنى الاستغراق.

---

(١) إرشاد الفحول ص: ١٩٨.

(٢) المحصول ج ١/ ٣٣٥.

ودفع بمثل ما ذكره في "المحصول").[1]

وحده أيضا الزركشي فقال: " هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر أي يصلح له اللفظ العام كمن في العقلاء دون غيرهم، وكل بحسب ما يدخل عليه، لا أن عمومه في جميع الأفراد مطلقا. وخرج بقيد الاستغراق النكرة وبقوله من غير حصر أسماء العدد فإنها متناولة لكل ما يصلح له لكن مع الحصر. ومنهم من زاد عليه بوضع واحد ليحترز عما تناوله بوضعين فصاعدا كالمشترك. وقال ابن السبكي هو (لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر) - وقوله يستغرق الصالح: يعني الذي شأنه ذلك، فتدخل فيه الشمس والقمر، والسماء والأرض، فإن كلا منها عام، وإن انحصر في الواقع في واحد، وسبعة. وقوله (الصالح) قيد لبيان الماهية، لا للاحتراز إذ ليس لدينا لفظ يستغرق ما لا يصلح له ليحترز عنه.

وقال أبو علي الطبري هو: (مساواة بعض ما تناوله لبعض) - واعترض عليه بلفظ التثنية فإن أحدهما مساو للآخر وليس عاما.

وقال المازري: العموم عند أئمة الأصول هو القول المشتمل على شيئين فصاعدا. والتثنية عندهم عموم لما يتصور فيها من معنى الجمع والشمول الذي لا يتصور للواحد.

وقال القفال الشاشي: " أقل العموم شيئان كما أن أقل الخصوص واحد. قال الزركشي وكأنه نظر إلى المعنى اللغوي. وهو الشمول حاصل في التثنية، وإلا فمن المعلوم أن التثنية لا تسمى عموما، لا سيما إذا قلنا: أقل الجمع ثلاثة، فإذا سلب عنها اسم الجمع فالعموم أولى، ثم إن القفال يجوز تخصيص لفظ العموم إلى الثلاثة، ولا يجوز تخصيص اللفظ فيما دون الثلاثة وفي الجمع بين الكلامين تناف".[2]

---

(١) إرشاد الفحول ص: ١٩٧.

(٢) ينظر البحر المحيط ٤/ ٥، ٦.

هذه هي أهم التعاريف، وملخصها: أن اللفظ العام هو اللفظ المستغرق لما صلح له من غير حصر) - وقد انكشفت هنا أمور ثلاثة:

أحدها: وقوع النزاع في التثنية هل هي لفظ عام أو لا؟

ثانيها: أن العام والعموم بمعنى واحد عند بعض الأصوليين وبذلك فإنه يعرف العموم بأنه اللفظ فيطلق العموم على العام.

وقد انتقد بعض الأصوليين هذا التصرف قال الزركشي: (فالعام هو اللفظ المتناول، والعموم تناول اللفظ لما يصلح له فالعموم مصدر، والعام: اسم الفاعل مشتق من هذا المصدر، وهما متغايران، لأن المصدر الفعل، والفعل غير الفاعل. ومن هذا يظهر الإنكار على عبد الجبار وابن برهان وغيرهما في قولهم: " العموم اللفظ المستغرق " فإن قيل: أرادوا بالمصدر اسم الفاعل، قلنا: استعماله فيه مجاز ولا ضرورة لارتكابه مع إمكان الحقيقة، وفرق القرافي بين الأعم والعام، بأن الأعم إنما يستعمل في المعنى، والعام في اللفظ، فإذا قيل: هذا أعم تبادر للذهن المعنى، وإذا قيل: هذا عام تبادر للذهن اللفظ).[1]

ثالثها: أن اللفظ العام يشمل ما كان حقيقة ومجازا، وبذلك فإنه يشمل أفراد المعنى الحقيقي وأفراد المعنى المجازي، ومثاله اللمس يراد به الجس باليد والوطء، والأفراد المجازية كالشراء مرادا به السوم والشراء بالوكيل.

هذا ببيان تعريف اللفظ العام وما يتعلق بذلك.

(و) بعد ما وقع إنجاز ذلك البيان وتحقق حصوله (اعلم أن اللفظ) من حيث المقدار الدلالي له (إما خاص في ذاته) بحيث لا يمكن أن يدل إلا على ذات معينة (كـ) زيد في (قولك زيد) علم على شخص معين و(هذا الرجل)

---

(١) البحر المحيط / ٣/ ٧.

وأنت تشير بذلك إلى شخص معين فهذا اللفظ خاص في ذاته إذ لا يمكن أن يدل على غير تلك الذات المعينة المقصودة به.

(وإما عام) عموما (مطلقا) وذلك (كالمذكور والمعلوم) فهذا كله عام عموما مطلقا لكن هذا مشروط بعدم لحاظ ضده (إذ لا يخرج حينئذ منه) أي مما ذكر من المعلوم والمذكور (موجود) معلوم ومذكور (و)كذلك (لا) يخرج منه (معدوم) مذكور ومعلوم.

(وإما عام بالإضافة) والنسبة (كلفظ المؤمنين فإنه عام بالإضافة) والنسبة (إلى آحاد المؤمنين) وأفرادهم (و)لكنه (خاص بالإضافة إلى جملتهم) وجمعهم لأنه محصور فيهم معناه ومدلوله. (إذ يتناولهم) وحدهم (دون المشركين) فأنت إذا نظرت إلى ما تحته من أفراد وآحاد قلت: إنه عام (فكأنه بهذا الاعتبار (يسمى عاما من حيث شموله لما شمله) من آحاد المؤمنين وأفرادهم، وإذا نظرت إلى أنه منحصر في هذا الجمع من الناس وهم المؤمنون فإنك تراه (خاصا من حيث) انحصاره و(اقتصاره على ما شمله وقصوره عما لم يشمله) ولم يتناوله.

(و) إذا نظر إلى ألفاظ العموم (من هذا الوجه) الأخير وهو المقارنة بالضد فإنه (يمكن أن يقال ليس في الألفاظ) كلها (عام مطلق) وبذلك فإن ما تقدم التمثيل به لهذا العام - العام المطلق -، وهو المعلوم والمذكور ليس عاما مطلقا (لأن لفظ المعلوم لا يتناول المجهول) ولا يشمله (و) كذلك (المذكور فإنه (لا يتناول المسكوت عنه) الذي لم يذكر.

فتلخص من هذا أن اللفظ العام بلحاظ ضده لا يكون إلا عاما خاصا. لكن يمكن أن يقال لحاظ الصلاحية يوسع مدى العام، ويصيره مطلقا، فإذا قيل المذكور هو كل ما صلح أن يذكر والمعلوم كل ما صلح أن يعلم كان بذلك مفيدا لهذا الإطلاق في العموم والشمول.

هذا حال اللفظ العام من حيث عمومه وما يعرض فيه من الخصوص، وبيان الوجه الذي يحصل به ذلك.

وفي هذا رد على ما اعترض به الأبياري هنا على المصنف.

(فإن قيل) أمر العام هذا من حيث عمومه وما يعرض فيه من حال الخصوص قد عرفناه، (فلم) قصرتم وصف العموم على اللفظ و(قلتم إن العموم من عوارض الألفاظ) وحدها (لا من عوارض المعاني) وهي الصور الذهنية - الماهيات - كما تقدم بيان ذلك - (ولا) من عوارض (الأفعال و) الفعل قد يوصف بالعموم، فـ(العطاء) مثلا (فعل و) عطاء الأمير - مثلا - قد يعم أناسا متعددين فإنه (يعطي عمرا وزيدا وتقول عمهما بالعطاء) وهذا القول ظاهره أنه حقيقة لأنه أمر واقع حقا. (والوجود معنى) أمر ذهني اعتباري منتزع بالعقل (وهو يعم الجواهر والأعراض لقيامه بها حقيقة، وبناء على ذلك تقول الوجود يعم الجواهر والأعراض الموجودة. وظاهر هذه العبارة الحقيقة، والواقع يشهد على ذلك.

(قلنا) مجيبين عن هذا إنه لا اشتراك بين هذه الأفراد الموصوفة - هنا - بالعموم في الماهية والحقيقة، بل كل فرد منها مستقل بحقيقته وماهيته فـ(عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو) فليس هو هو نفسه، بخلاف حقيقة المشرك، وحقيقة المومن، فما قام بزيد من الشرك هو نفسه القائم بعمرو المشرك. أما العطاء فإنه مختلف الصور والذوات التي تتعدد بتعدده. (فليس في الوجود فعل واحد هو عطاء) له أفراد حقيقتها واحدة ينطلق عليها، كانطلاق لفظ المشركين على أفراده على وجه التساوي والوحدة في الحقيقة، وبذلك (تكون نسبته إلى زيد وعمرو) مثلا (واحدة) بحيث لا اختلاف بينهما فيها. فإن عطاء زيد قد يكون مالا. وعطاء عمرو قد يكون طعاما، وقد يكون عطاء زيد كثيرا وعطاء عمرو قليلا أو العكس. فأين الوحدة بين العطاءين في الحقيقة والماهية. فالاختلاف بينهما في القلة والكثرة والصفة والنوعية والجنسية أمر وارد، وعليه يتقرر أنه لا وحدة في ذلك.

(وكذلك) الوجود فـ(وجود السواد يفارق وجود البياض) فوجود السواد وجود لون قابض للبصر، ووجود البياض وجود لون مفرق له، فالوجودان مختلفان (و) بذلك فإنه (ليس الوجود معنى واحدا حاصلا مشتركا بينهما) بل هو مختلف- كما تقدم ذكره -(وإن كان حقيقة واحدة في العقل) وخاصة إذا أخذ في الاعتبار مذهب أبي الحسن الأشعري الذي يرى أن وجود الشيء عين ماهيته وأنه لا اشتراك في الوجود على الإطلاق، (و)هذا الذي قيل في الوجود هو الذي يقال كذلك في حق (علوم الناس وقدرهم) -بضم القاف وفتح الدال جمع قدرة - الاستطاعة - فإنها (وإن كانت مشتركة في كونها) كلها (علما وقدرة فإنه (لا يوصف بأنه) أي أن ما ذكر من العلوم والقدر - (عموم) أي عام، لأن كل علم متعلق بمعلوم معين له حقيقته التي خص بها، وكذلك القدرة، فكل قدرة تعلقت بمقدور ما لها حقيقتها المخصوصة بها.

نعم اللفظ الواحد قد تكون له وجودات متعددة وبذلك تكون له جهات متعددة فيكون خاصا من جهة منها وعاما من جهة أو جهتين منها وذلك بحسب وضعه الوجودي في ذلك كالرجل - مثلا -، (فقولنا الرجل) مثلا (له وجود في الأعيان) أي الذوات المدركة بالعين (و)وجود (في الأذهان) أي العقول (و) وجود (في اللسان) و اللغة بمقتضى الوضع، وفي كل موضع من هذه المواضع له وجود معين هو الذي يحدد كونه خاصا فيه أو عاما (أما وجوده في) ضمن (الأعيان) والذوات (فـ) إنه (لا عموم له إذ ليس في الوجود) الخارجي (رجل مطلق) غير معين (بل) هو إما زيد وإما عمرو) أو معين ما بذات مخصوصة وهوية مقصورة عليه (وليس يشملهما شيء واحد وهو الرجولية) بناء على أنها في كل واحد منهما مختلفة عن الآخر بلحاظ أنها هي هذه الصفة المخصوصة القائمة بكل فرد من هذين الفردين، وما في حكمهما.

(وأما وجوده في اللسان) أي اللغة فإنه حامل للعموم مفيد له (فلفظ الرجل قد وضع للدلالة) على العموم لكل ما يصلح له (ونسبته في الدلالة) الوضعية القائمة به - أي في دلالته - وإضافته فيها (إلى) من قامت به الرجولة كـ(زيد وعمرو) -مثلا- (واحدة) فلفظ الرجل ينطلق على كل واحد منهما كغيرهما ممن يتصف بالرجولة، وبذلك (فـ)إنه (يسمى) لفظا (عاما) وذلك (باعتبار نسبة الدلالة) يعني نسبة دلالته (إلى المدلولات الكثيرة) التي يدل عليها ومنها ما ذكر من عمرو وزيد.

(وأما) هذا (الذي في الأذهان من معنى الرجل) الذي يظهر على صفحتها عند ظهوره فيها (فـ)إنه (يسمى كليا) طبيعيا (من حيث إن العقل يأخذ) وينتزع (من مشاهدة زيد حقيقة الانسان) باعتباره حيوانا ناطقا (وحقيقة الرجل) لكونه متميزا عن الأنثى بما يتميز به عنها (فإذا رأى) أي العقل (عمرا لم يأخذ منه صورة أخرى) غير التي أخذها) من مشاهدة زيد (وكأن ما) استفاده العقل هنا و(أخذه) وهو حقيقة الإنسان والرجل (من قبل) وجهة (نسبته) وإضافته (إلى عمرو الذي حدث الآن) في هذا الوقت (كنسبته) التي كانت (إلى زيد الذي عهده) وشاهده (أولا) قبل مشاهدته عمرا (فهذا) وهو وحدة ذلك المأخوذ بالنسبة إلى الشخصين - زيد وعمرو - معا - هو (معنى كليته) أي الكلية التي تستلزم الشمول لمتعدد وعليه (فـ)إنه (إن سمى) أي الرجل (عاما بهذا) المعنى المتقدم بيانه وهو اندراج ما ذكر من المفردين ونحوهما تحته، وأطلق عليه (فلا بأس) بذلك لوجود موجبه المذكور - وهو الشمول لمتعدد -.

(فإن قيل) قد عرفنا أن المصطلح الذي يعبر به هنا هو اللفظ العام، يريدون أنه موضوع لذلك (فهل يجوز أن يقال) اصطلاحا (هذا عام مخصوص) وضعا (وهذا عام قد خصِّص) وضعا، وأنت تريد أنه لم يوضع للعموم، بل لضده وهو الخصوص؟

(قلنا: لا) يجوز ذلك، لأنه لا يطابق مقتضى الوضع الجاري في هذا اللفظ وحاله والذي وقع التنازع في شأنه، ولذلك هذا الضرب من المعنى لهذا اللفظ لم يصر إليه أحد، (فإن المذاهب) الأصولية التي صير إليها في بيان ما وضع له (ثلاثة) وهي أشهر المذاهب في هذه المسألة:

(أحدها: مذهب أرباب الخصوص) وهم الذاهبون إلى أن كل هذه الألفاظ التي تستعمل في إفادة العموم كما تستعمل في إفادة الخصوص هي ألفاظ موضوعة للخصوص، واستعمالها في العموم مجاز ولا يكون إلا بقرينة.

(و)ثانيها (مذهب أرباب العموم) وهم القائلون بأن هذه الألفاظ وإن كانت تستعمل في الخصوص فإنها موضوعة للعموم حقيقة، واستعمالها في الخصوص مجاز ولا يكون إلا بقرينة.

(و)المذهب (الثالث مذهب الواقفية) وهم القائلون بأننا لا ندري لأي شيء وضعت هذه الألفاظ هل هو العموم أو الخصوص، فالحكم عندنا هو الوقف في ذلك، وإذا عرض لفظ من هذه الألفاظ فإنه ينظر فيما يبين المراد به من قرائن.

وقد سار أرباب كل واحد من هذه المذاهب على ما يقتضيه مذهبه في ذلك ويوجبه (أما أرباب الخصوص فإنهم يقولون لفظ المشركين - مثلا - موضوع لأقل الجمع) وهو ثلاثة أو اثنان جريا على ما تقرر في ذلك من خلف، (و) إنما قالوا ذلك في حقه إذ (هو) لفظ موضوع (للخصوص) وهو في الجنس ما يصدق عليه في أدنى مراتبه وفي العموم أقله.

وإذا تقرر هذا عند أهل الخصوص (فكيف يقولون إنه عموم) أي عام (قد خصص) فيقرون ويعترفون بما ينكرونه، وهو أنه للعموم أصالة، وأن الخصوص ما هو إلا أمر عارض فيه؟ هذا مما يناقض مذهبهم في ذلك فمحال صدوره منهم.

(وأما أرباب العموم (ف) إنهم (يقولون هو) لفظ موضوع للإستغراق، وبذلك فإن لفظ المشركين هذا يعم كل مشرك ويستغرقه، وعليه (ف) إنه (إن أريد به البعض فقد تجوز به عن حقيقته ووضعه) اللغوي، وذلك لا يحصل إلا بقرينة تدل عليه وتقتضيه، وبذلك فإن أي لفظ عام يجب أن يبقى على عمومه، ويقال أنه لفظ عام، وهذا بين (ف) إنه لم يتصرف في الوضع) أي في وضعه - أي العام (ولم يغير) على ما هو عليه من الدلالة على الشمول والاستغراق الموضوع له (حتى يقال أنه) قد (خصص) اللفظ العام) بذلك (أو) أن اللفظ العام هذا (هو عام مخصوص) به، كما سيأتي بيان ذلك وأنه قد يحصل وقوعه في مجرى الكلام على التخصيص.

(وأما الواقفية) الذين تقدم بيان رأيهم في هذا الشأن (فإنهم يقولون إن) هذا (اللفظ) لفظ العموم ومنه لفظ (المشركين) هذا لفظ مشترك بين الخصوص والعموم فليس موضوعا لأي منهما، وبذلك ليس ظاهرا في أي منهما إذا أطلق (وإنما ينزل على خصوص أو عموم بقرينة وإرادة معينة) للمراد به بحيث تدل على أنه مراد به حين يلفظ به إما العموم وإما الخصوص، فإذا فقدت هذه القرينة الدالة على ثبوت هذه الإرادة المعينة لما ذكر فإنه يصار في شأنه إلى الوقف، ثم إنه إن استعمل في الخصوص فهو حقيقة فيه، وهكذا حكمه أيضا إن استعمل في العموم، لأنه موضوع لذلك كله. فهو من هذه الجهة (كلفظ العين) فإنها إن استعملت في أحد معانيها كالعين الباصرة - مثلا - فإنها حقيقة، وهكذا حكمها أيضا إن استعملت في معانيها الأخرى، كالذهب، والعين الجارية و غير ذلك مما تدل عليه من معنى.

وبهذا يقضى كذلك في شأن اللفظ العام أيضا كما تقدم ذكره (ف) إنه (إن أريد به الخصوص فهو) حقيقة فيه لأنه (موضوع له لا أنه) لفظ (عام قد خصص)

فصار بذلك مجازا (وإن أريد به العموم) والشمول والاستغراق (فهو) حقيقة فيه لأنه (موضوع له، لا أنه) لفظ (خاص (قد عمم) فصارا مجازا بذلك، وإنما هو حقيقة في كلا الاستعمالين كلفظ العين في معانيها كلها.

(فإذاً) بناء على هذا الذي ذكر واستبانت لك صورته على وجهها يتقرر أن (هذا اللفظ) وهو عام مخصوص، وعام قد خصص لفظ (مؤول على) مقتضى وموجب (كل مذهب) من هذه المذاهب الثلاثة.

(ف) على مقتضى مذهب الواقفية (يكون معناه) أي معنى عام مخصوص أو عام قد خصص هو (أنه) لفظ (كان يصلح أن يقصد به العموم) لأنه موضوع له (فقصد به الخصوص و) أريد به. هذا معنى هذا اللفظ - العام المخصوص، والعام الذي قد خصص- (على) مقتضى وموجب (مذهب) أرباب (الوقف) هؤلاء.

(و) أما على) مقتضى وموجب (مذهب) اهل العموم و (الاستغراق) فإن معناه عندهم هو (أن وضعه) كان متقررا (للعموم) حاصلا له (و) لكنه (استعمل في غير) ما كان له بمقتضى (وضعه) وهو العموم فصار (مجازا) وبذلك (فهو عام بالوضع خاص بالارادة و) القصد إلى (التجوز) به -استعماله في معنى مجازي-.

(وإلا) فإن هوية اللفظ المعنوية التي تقررت له بالوضع لا تتغير (فالعام والخاص) اللذان تقرر فيهما العموم أو الخصوص (بالوضع لا ينقلب) أي منهما (عن وضعه) إلى غيره (بإرادة المتكلم) وقصده، لأن الإرادة لا تسلط لها على المعنى الثابت للفظ بالوضع. وهذا الذي ذكر في حق العام والخاص من أنه لا ينقلب عن وضعه اللغوي هو نفسه الأمر الجاري في سائر الألفاظ بلا فرق، فالإرادة لا تغير الوضع فيها.

(فإن قيل: فما) هو إذن (معنى قولهم) أي قول الفقهاء والأصوليين: (قد خصص فلان عموم) هذه الآية) بالآية الفلانية أو الحديث الفلاني، أو غير ذلك (و) قولهم كذلك قد خصّص فلان (الخبر) الذي هو كذا بالآية الفلانية أو الخبر الذي هو كذا. (إن كان العام لا يقبل التخصيص) ولا يوصف بأنه مخصوص حقيقة؟

(قلنا) جوابا عن هذا (تخصيص العام محال) لأن هويته هي العموم فهو هو (كما سبق) ذكر ذلك وبيان وجهه (و) أما (تأويل هذا اللفظ) فهو أن القصد منه ليس هو الاخبار بأن العام قد صار خاصا، وإنما القصد منه هو إفادة معرفة أمر قد حدث في حق هذا اللفظ وهذه المعرفة هي (أن يعرف أنه أريد) وقصد (باللفظ العام بالوضع) إذا سرنا على مقتضى مذهب أرباب العموم (أو الصالح لإرادة العموم والخصوص) إذا مشينا على وفق مذهب الواقفية) هذا هو المراد بهذا اللفظ وهذا هو تأويله (فيقال على سبيل التوسع) في الكلام (لمن عرف ذلك) وأبان أنه قد حصل في رأي غيره أو قوله (إنه خصص العموم أي عرّف) -بتشديد الراء- وبين (أنه) أي أن ذلك اللفظ العام (أريد به الخصوص) وهو الاقتصار على بعض أفراد ذلك العام، هكذا شأن من عرف ذلك وبين بقوله إنه قد حصل في قول غيره.

(ثم) "ثم" هنا لترتيب الكلام (من لم يعرف ذلك) على هذه الصورة ولم يبينه (لكن)ـه (اعتقده) أي اعتقد حصوله في لفظ عام ما (أو ظنه أو أخبر عنه بلسانه) بأن قال هذا اللفظ مخصوص، أو مخصص (أو نصب الدليل عليه) أي على هذا الأمر - تخصيص عام - (يسمى مخصِّصا و) في واقع الأمر (إنما هو معرف) ومعلم (ومخبر عن إرادة المتكلم و) محتج على ثبوت ذلك الذي ذكره و(مستدل عليه بالقرائن) والأدلة (لا أنه مخصص بنفسه) ذلك العام، فوصفه بالمخصص وصف مجازي.

(هذه هي) هذه (المقدمة) المرسومة في صدر هذا القسم الرابع من هذا النظر - النظر الثالث - وقد انتهى الكلام فيها.

وقد تقدم ذكر أن هذا القسم يحتوي على مقدمة وأبواب، أما المقدمة فهي هذه، وقد انتهى الكلام فيها. (وأما الأبواب فهي خمسة) كما تقدم ذكر ذلك، و هذه الأبواب قد رتبت ووسمت هكذا:

(الباب الأول) مرسوم ومعقود (في أن العموم هل له صيغة) موضوعة له تخص به (أم لا) هذا ما سيورد الكلام عليه في هذا الباب (و)سيورد في ضمن ذلك ذكر (اختلاف) أهل النظر الأصولي في ذلك، وما لهم (من مذاهب فيه) وذكر أهلها حيث يعرض ذلك ويحصل. هذا متضمن الباب الأول.

(الباب الثاني) منها مرسوم وموضوع (في) ذكر ما به يكون (تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه) وفصله وتمييزه (عما لا يمكن) فيه ذلك.

(الباب الثالث) هو مرسوم ومعقود (في تفصيل) وبيان (الأدلة المخصصة) للعموم.

(الباب الرابع) مرسوم وموضوع (في) شأن (تعارض العمومين) وما يجب أن ينجز من حكم في ذلك.

(الباب الخامس) وهو معقود (في) شأن (الاستثناء) وما يتعلق به (و)في (الشرط) أيضا وما يتعلق به من بحث ونظر.

هذه هي متضمنات هذه الأبواب وما في أحشائها من المادة المعرفية الأصولية على وجه الجملة وعلى صورة التراجم. فلنصر إلى ذلك كله مفصلا منشورا المطوي منه، ومكشوفا الغطاء عما استتر منه قائلين وعلى الله التوكل والاعتماد.

(الباب الأول: في أن العموم هل له صيغة في اللغة أم لا)

أي هذا هو (الباب الأول) وهو معقود وموضوع (في) شأن (أن العموم هل له صيغة) أي لفظة معينة مركبة على صورة مخصوصة (في اللغة) موضوعة له بحيث متى أطلقت انصرفت إليه ودلت عليه (أم لا) صيغة معينة له؟

هذه هي ترجمة هذا الباب.

وقبل إيراد المضمون المعرفي التفصيلي لهذه المسألة المترجم عليها بما ذكر وإيراد ما يتعلق بها من مباحث وأثمار أنظار وما جرى ذلك، لِنَسُق الفصل الأول في شأن هذه الصيغة وما يتعلق بها (و لنشرح أولا صيغ العموم) ونبينها فيه كما هي (عند القائلين بها) الذين يعبر عنهم بأرباب العموم (ثم) بعد ذكر هذه الصيغ مسرودة مبينة نورد الفصل الثاني ونذكر فيه (اختلاف المذاهب) الحاصلة في كون هذه الصيغ صيغ عموم، أو خصوص، أو مشتركة بين الأمرين معا.

(ثم) بعد ذكر هذا الاختلاف نورد الفصل الثالث ونذكر فيه (أدلة أرباب الخصوص) وهم القائلون بأن هذه الصيغ موضوعة للخصوص لأنها حقيقة فيه، وهذه الأدلة التي هي أدلتهم التي ساقوها للاحتجاج والاستدلال في هذا المقام على رأيهم هذا.

(ثم) بعد هذه الأدلة نورد الفصل الرابع و(نذكر) فيه (أدلة العموم) وهم القائلون بأن هذه الصيغ موضوعة للعموم فهي حقيقة فيه، وهذه الأدلة هي الأدلة التي ساقها أرباب هذا القول على صحة رأيهم هذا.

(ثم) بعد ذلك نسوق الفصل الخامس ونخصصه لذكر (أدلة أرباب الوقف) الذين صاروا إلى الوقف في هذه المسألة، وهي الأدلة التي تمسكوا بها في رأيهم هذا.

(ثم) بعد ذكر ذلك كله نورد الفصل السادس و نذكر فيه ما هو (المختار فيه عندنا) أي في هذا الموضوع: كون هذه الصيغ - الألفاظ - موضوعة للعموم أو الخصوص أولهما معا.

(ثم) نأتي بالفصل السابع ونذكر فيه (حكم) اللفظ (العام عند القائلين به) أي بكونه عاما أي أنه موضوع للعموم (إذا دخله التخصيص) هل يبقى حجة فيما بقي أو لا؟ وما يتعلق بذلك من بحث ونظر ونشوء مذاهب مترتبة عن الخلاف فيه.

(فهذه سبعة فصول) قد عقدت (في) شأن (صيغ العموم) من حيث بيانها وهل هي موجودة حقا أو لا؟ وما أثمرته الأنظار في ذلك من مذاهب وما جلب للاحتجاج على هذه المذاهب ونصرتها من أدلة مختلفة، ثم حكم العام إذا خصص.

هذه هي صور هذه الفصول ومتضمناتها، وقد سيقت مجملة كما ترى فلنصر الان إلى بيانها مفصلة ونقول:

الفصل الأول: في صيغ العموم

للعموم صيغ وتسمى أدوات العموم وألفاظ العموم وصيغ العموم عند القائلين بها، (و)في شأن حصرها (اعلم أنها عند القائلين بها خمسة أنواع) وأما عدد أفرادها فهي نحو عشرين فردا - لفظا- وهذه الأنواع:

النوع (الأول) منها هو (ألفاظ الجموع) سواء كانت جموع تكسير كالرجال، والجبال والأنهار أو تصحيح كالمؤمنين والصادقين والمشركين، والمؤمنات والصادقات والمشركات، أو كانت على الصحيح أسماء الجموع كالقوم والناس والنساء، أو أسماء الجنس الجمعي، كالجمر، والثمر والدر، وسواء كانت هذه الجموع معرفة، أو منكرة إذ هي (إما المعرفة) -بالراء المشددة المفتوحة-، وهذه المراد بها هنا الجموع المحلاة بالألف واللام سواء كانت جموع تكسير (كالرجال) والاشجار والصغار او جموع تصحيح (و) ذلك كـ(المشركين) والمؤمنين والعابدين.

(وإما) الجموع (المنكرة) والمراد بها المجردة من أداة التعريف المذكورة -الالف واللام- (كـ)ـرجال ومشركين في (قولهم رجال ومشركون) ونحوهما (كما قال تعالى: " ما لنا نرى رجالا).

(و) الجموع (المعرفة) موضوعة (للعموم) ودالة عليه حقيقه عند أرباب العموم وذلك (اذا لم يقصد بها تعريف المعهود) يعني إذا لم يقصد بالتعريف القائم بها تعريف جمع معهود ذكرا أو ذهنا ومثله في ذلك المفرد المعرف (كـ)ـالرجال والرجل في (قولهم اقبل الرجل والرجال) والمقصود بذلك قوم معينون كان إقبالهم ومجيئهم منتظرا، فكانوا هم المقصودين على وجه التعين والتحديد (أي) اقبل الرجل والرجال المعهودون المعلومون لنا (المنتظرون) المتوقع إقبالهم ومجيئهم.

وتفصيل القول في هذا الشأن يتحقق بأمور منها:

أولا: أن الجمع المعرف بأل الداخلة عليه للتعريف على أضرب:

أ- أن تكون للعهد الذهني؛ نحو اذهب إلى الاسواق واشتر اللحوم وقد صرح بأن الأصوليين لا يقولون به وليس كذلك كما سياتي ذكره.

وإذا تحقق أنها لهذا العهد صرفت إليه.

ب- أن تكون كذلك للعهد الخارجي نحو: جاءني رجال فتكلم الرجال، وللجنس نحو: يلبس الثياب وللاستغراق نحو (قتلوا المشركين).

فهذا يصرف لهذا الذي يدل عليه من عهد.

وأما هذا الجمع -الجمع المعرف من حيث هو- فإنه إذا أطلق يصرف للعموم والاستغراق إلا إذا دلت قرينه على انه للعهد فإن كان كذلك حمل على العهد وصرف إليه. وهو الأصل فيه كما قلنا.

ومن ثم فإنه إذا تجرد مما يدل على ان الالف واللام فيه للعهد حمل على العموم والاستغراق عند معظم العلماء وكون هذا القول هو قول معظم العلماء هو ما صرح به الزركشي ثم قال: قاله ابن برهان. ثم نقل عن ابن الصباغ أنه إجماع الشافعية لكنه ذكر أن القاضي عبد الوهاب قال في "الإفادة": اختلف في الالف واللام على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنه يحمل على معهود إن كان فإن لم يكن حمل على الجنس. وهو قول أكثر الفقهاء.

الثاني عكسه: أنه يحمل على الجنس إلا أن يقوم دليل على العهد.

الثالث: أنه يحمل عند فقد العهد على الجنس من غير تعميم. وفيه خلاف آخر وهو أنه لابد من عهد والا لم يصح دخولها".

ومقتضى هذا أن مذهب معظم الجمهور مختلف في تعيينه في هذه المسالة فهل هو القول بالجنس، أو القول بالعموم والاستغراق عند عدم ما يدل على العهد؟

الظاهر أنه القول بالعموم والاستغراق وأن لفظ الجنس هذا يؤول بالعموم فيرتفع الخلاف والاشكال في ذلك.

قال الإسنوي: " الجمع اذا كان مضافا او محلى بأل التي ليست للعهد يعم عند جمهور الاصوليين إذا لم تقم قرينة تدل على عدم العموم".

وقال إمام الحرمين: " واما جمع الكثرة فهو في وضع اللسان للاستغراق فان العرب استعملته قطعا مسترسلة على آحاد الجنس ووضعته لها".

فيتلخص من ذلك: أن الجمع المعرف إذا كان للعهد يصرف إليه، وإن خلا مما يدل على أن تعريفه للعهد صرف للعموم. هذا هو مذهب الجمهور.

ثانيا: أن هذا الصرف للعهد إنما يكون اذا تحقق انه للعهد فان احتمله فقط مع احتماله للعموم أيضا، فوقع التعارض في ذلك بين هذين لاحتمالين، فان في ذلك ستة مذاهب:

الاول: الحمل على الاستغراق وهو ظاهر كلام اكثر الاصوليين. قال الزركشي: " وظاهر كلام اكثر الأصوليين انها تحمل على الاستغراق لعموم فائدته ولدلالة اللفظ عليه ونقله ابن القشيري عن المعظم، وصاحب الميزان عن ابي بكر السراج النحوي".

المذهب الثاني: مذهب من يقضي في ذلك بالاحتمال، وعلى هذا امام الحرمين كما صرح به ابن السبكي في (جمع الجوامع) والزركشي في البحر إذ قال: " إنه مجمل لأن عمومه ليس من صيغته، بل من قرينة نفي المعهود،

فيتعين الجنس لأنه لا يخرج عنها وهو قول امام الحرمين. وتبعهم القشيري في كتابه، وقال صاحبه الكيا الهراسي انه الصحيح، لأن الألف واللام للتعريف، وليس إحدى جهتي التعريف بأولى من الثانية، فيكتسب اللفظ جهة الإجمال لاستوائه بالنسبة إليهما. قلت وما ذكره امام الحرمين قد ذكره الأستاذ أبو إسحاق في كتابه عن بعض أصحابنا.

هذا هو المذهب الثاني.

المذهب الثالث الحمل على العهد قال الزركشي: "وظاهر كلام بعضهم انها تحمل على العهد وبه صرح ابن مالك من النحويين".

المذهب الرابع: الترجيح في ذلك بحسب السياق والمراد من الكلام.

قال الزركشي: "ويخرج من كلام ابن دقيق للعيد مذهب رابع فانه قال في (شرح العنوان): "وعندنا ان هذا مختلف باختلاف السياق ومقصود الكلام ويعرف ذلك بقرائن ودلائل منه".

المذهب الخامس: الحمل على الجنس إذا عدم ما يدل على أنه للعهد والاستغراق من قرينة لفظة أو غيرها، قال التفتازاني: "(قوله قال مشايخنا) الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس، وهذا ما ذكره أئمة العربية في مثل فلان يركب الخيل، ويلبس الثياب البيض أنه للجنس للقطع بأن ليس القصد إلى عهد أو استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء، ولا يشتري العبيد، أو لا يكلم الناس يحنث بالواحد لأن اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى إنه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ - كانت حقيقة الجنس متحققة، ولم يتغير بكثرة أفراده، والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الإطلاق، وعدم الاستغراق إلا أن ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط، ويصدق ديانة، وقضاء لأنه نوى حقيقة كلامه، واليمين ينعقد لأن تزوج جميع النساء متصور،

وعن بعضهم أنه لا يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة لا تثبت إلا بالنية فصار كأنه نوى المجاز".[١]

وفي تيسير التحرير: " (والتعيين) أي تعيين أحد المعاني المذكورة إنما يكون (بمعين) من قرينة لفظية أو حالية بحسب المقام (وإن لم يكن) ذلك المعين (ولا عهد خارجي) ولم يكن معهود معين من أفراد المحلي باللام بين المتكلم والمخاطب قبل هذا التخاطب (وأمكن أحدهما) أي الاستغراق أو الجنس، وقد سبق ذكرهما قريبا مفرقا، والمراد إمكان أحدهما بدون الآخر (تعين) الذي أمكن (وإن أمكن كل منهما قيل) وقائله جماعة: منهم فخر الإسلام، وأبو زيد (الجنس) أي المراد عند إمكان كل منهما الجنس (للتيقن) لأنه موجود في ضمن الاستغراق أيضا، والمتيقن أولى بالإرادة عند التردد (وقيل) وقائله عامة مشايخنا وغيرهم تعين (الاستغراق للأكثرية) أي لأنه يراد في أكثر استعمالات المحلي باللام بالنسبة إلى الجنس (خصوصا في استعمال الشارع) على ما يشهد به التتبع والاستقراء".[٢]

وهذا هو مذهب الحنفية.

المذهب السادس: أن الجمع المعرف يحمل على الجنس مطلقا، وقد ذهب إلى هذا أبو هاشم كما هو ظاهر كلام ابن السبكي في جمع الجوامع ونقله العطار في حاشيته عن ولي الدين العراقي.

وقال الزركشي: " وحكي عن أبي هاشم أنه يفيد الجنس لا الاستغراق، وحكاه صاحب " الميزان " عن أبي علي الفارسي وأبي هاشم. قال: وحكي عنه أنه فرق بين المفرد والجمع، فقال: وفي المفرد يصرف إلى مطلق الجنس من غير استغراق إلا بدليل.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٩٨)

(٢) تيسير التحرير (١/ ٢١١، ٢١٢).

وحكاه المازري عن الشيخ أبي حامد الإسفراييني من أصحابنا".

هذا ما ذكر انه مذهب ابي هاشم في هذه المسالة لكن وقع التردد في صورة قوله هذا فاغلب من ذكر قوله هذا اورده على خلاف ما عليه الجمهور في ذلك، وهو انه لا يحمله على العموم على الاطلاق لكن ابو الحسين في المعتمد قال: " وأما الشيخ أبو هاشم فانه إذا لم يجعل الاسم مستغرقا حمله على الاستغراق لوجه آخر وهو ما ذكروه في الوعيد من أن قوله ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ يفيد أنهم في الجحيم لأجل فجورهم لأنه خرج مخرج الزجر عن الفجور فوجب أن يكون كل من وجد فيه الفجور في الجحيم وجرى مجرى قوله من فجر فهو في الجحيم".(١)

هذا ما ذكره ابو الحسين ونقله عنه الزركشي، وقال في ذلك: " ونبه أبو الحسين على فائدة ترفع الخلاف، وهي أن أبا هاشم وإن لم يجعله مستغرقا من جهة اللفظ، فهو عنده عام من جهة المعنى إن صلح له، كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾، فإنه يفيد أنهم في الجحيم لأجل فجورهم، فوجب أن يكون كل فاجر كذلك، لأنه خرج مخرج الزجر".(٢)

هذه هي المذاهب المرسومة فيما يحمل عليه الجمع المعرف اذا تردد بين ان تكون الالف واللام فيه للعهد وان تكون للعموم وما تقرر في ذلك من خلف وصورته. وهنا يرد على الذهن الاستفسار عن موجب هذا الخلف وسببه.

ثالثا: أن السبب المذكور انه موجب هذا الخلف وسببه هو الاختلاف في الالف واللام هذه هل هي للعموم عند عدم العهد، وبذلك تصرف عن العموم إلى العهد عند وجود قرينة العهد؟

---

(١) المعتمد (١/ ٢٢٧)

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ١١٩)

ثم بعد هذا يرد أيضا سؤال آخر وهو ما الذي وضعت هذه اللام لإفادته هل هو العموم او العهد؟

أورد الزركشي قولا في ذلك نصه: " وأصل الخلاف أن الألف واللام للعموم عند عدم العهد، وليست للعموم عند قرينة العهد، لكن هل الأصل فيها العموم حتى يقوم دليل على خلافه، أو الأصل أنها موضوعة للعهد، حتى يقوم دليل على عدم إرادته فيه؟

وكلام الأصوليين فيه مضطرب، ومن أخذ بظواهر عباراتهم حكى في ذلك قولين، وقد صرح بها بعض متأخري الحنفية، فقال: الأصل هو للعهد الخارجي لأنه حقيقة التعيين، وكمال التمييز، ثم الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدا، والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية، فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمعية، هذا ما عليه المحققون.

وقيل: العهد الذهني مقدم على الاستغراق بناء على أن البعض متيقن، وهذا معارض، فإن الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا في الشرع، وأحوط في أكثر الأحكام، أعني الإيجاب والندب والتحريم والكراهة، وأن البعض أحوط في الإباحة ومنقوض بثبوت الماهية، فإنه لا يوجد بدون الماهية، وقد جعلوه متأخرا عن الاستغراق بها على أنه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام.

ويظهر أثر هذا الخلاف فيما إذا لم تقم قرينة على إرادة عهد، في أن العهد مراد أم لا، هل يحمل على العموم أم لا؟

وذكر الماوردي في كتاب "الأيمان" من " الحاوي " عند الكلام فيما " إذا حلف لا يشرب ماء النهر " أن الألف واللام يستعملان تارة للجنس، وللعهد أخرى، وأنه حقيقة فيهما، فإن قيل: إذا كانت القرينة تصرف إلى العهد، وتمنع

من الحمل على العموم، فهلا جعلتم العام بالألف واللام مصروفا إلى العهد بقرينة السبب الخاص، وقلتم: إن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ؟

أجيب بأن تقدم السبب الخاص قرينة في أنه لا يراد لا أن غيره ليس بمراد، فنحن نعلمه بهذه القرينة ونقول: دلالة هذا العام على محل السبب قطعية، وعلى غيره ظنية، إذ ليس في السبب ما يثبتها ولا ما ينفيها".(١)

وقد نصر التفتازاني انها في الاصل للعهد فقال: " اعلم ان لام التعريف إما للعهد الخارجي أو الذهني، وإما لاستغراق الجنس، وإما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الأصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لأن اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة، والفائدة الجديدة إما تعريف العهد أو استغراق الجنس، وتعريف العهد أولى من الاستغراق لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور أولى من حمله على جميع الأفراد لأن البعض متيقن، والكل محتمل".(٢)

هذا حال هذا النوع من الصيغ، وما دل عليه وما في ذلك من مذاهب وما استدل به عليها وما يتعلق بذلك.

ونختم الكلام عليه بسوق امور يرد بحثها هنا:

الامر الاول منها: هو تعيين أفراد الجموع هل هي آحاد أو جموع؟ ومتضمن السؤال هو أنه يقال: اذا كان الجمع المعرف باللام يقتضي العموم عند الاطلاق. فهل افراده آحاد او جموع؟ وما انتهى اليه النظر في ذلك هو الخلف فذهب الأكثرون الى ان افراد الجمع آحاد.

---

(١) البحر المحيط، (٤/ ١٢٠، ١٢١)

(٢) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٩٥، ٩٦)

قال المحلي: " وعلى العموم قيل: أفراده جموع والأكثر آحاد في الإثبات وغيره وعليه أئمة التفسير في استعمال القرآن نحو ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ١٣٤﴾ أي يثيب كل محسن ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ٣٢﴾ أي كلا منهم بأن يعاقبهم ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْمُكَذِّبِينَ ٨﴾ أي كل واحد منهم ويؤيده صحة استثناء الواحد منه نحو جاء الرجال إلا زيدا، ولو كان معناه جاء كل جمع من جموع الرجال لم يصح إلا أن يكون منقطعا".[1]

وقال القرافي: " والمعرف باللام جمعاً ومفرداً فيه إشكال، من جهة أن لام التعريف تعم أفراد ما دخلت عليه، فإن دخلت على الدرهم عمت أفراده، أو الفرس عمت أفراده، فكذلك ينبغي إذا دخلت على الجمع تعم أفراد الجموع وحينئذ يتعذر الاستدلال به حالة النفي أو النهي على ثبوت حكمه لفرد من أفراده، فإذا قال الله تعالى: «لا تقتلوا الصيد» يجوز أن تقتل واحداً فإنا إنّما نهينا عن أفراد الجموع، والواحد ليس بجمع، وكذلك إذا قلنا لم أر إخوتك، يجوز أن نصدق وقد رأينا منهم واحداً وهو خلاف المعهود من صيغة العموم، وإنما يقتضي ثبوت حكمها لكل فرد من أفرادها أمراً ونهياً وثبوتاً ونفياً، ولا يختلف الحال في شيء من الوارد، وحينئذ لأجل هذا الإشكال يتعين أن يعتقد أن لام التعريف إذا دخلت على الجمع تبطل حقيقة الجمعية ويصير الجمع كالمفرد، وأن الحكم ثابت لكل فرد من الأفراد، كانت الصيغة مفرداً أو جمعاً".[2]

وقال ابن الهمام: "أما الجمع المحلى فاستغراقه كالمفرد لكل فَرد".[3]

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية العطار، (٢/ ٦، ٧).

(٢) شرح تنقيح الفصول (ص: ١٨٠).

(٣) تيسير التحرير (١/ ٢١٠).

وقال التفتازاني: الصحيح أن الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور إنما هو عن الآحاد دون الجمع بشهادة الاستقراء والاستعمال".[1]

وهكذا يرى الاكثرون ان افراد الجمع آحاد، ويمضى على مقتضى ذلك في كل جمع ما لم تقم قرينة على ارادة الجموع نحو (رجال البلد يحملون الصخره العظيمه).

فان قامت قرينه على ارادة ذلك عمل بموجبها.

فالقرينه هي التي تجعل افراد الجمع مرادا بها الجموع التي يتركب منها ذلك الجمع، فلا يصير أفراد الجمع جموعا الا القرينه وهو ما يعكسه ويقلبه مخالف الأكثرين هؤلاء إذ يقولون: أفراد الجمع جموع فلا تصير افراده آحاد الا بقرينة

وعلى كل حال هذا هو مذهب الاكثرين وقول الجمهور.

الأمر الثاني: أنه يرد على من قال به من الأشاعره ومن وافقهم في ان الله تعالى يرى يوم القيامة صحة قول المعتزلة بان الله تعالى لا يرى على الاطلاق استدلالا بقوله تعالى: (لا تدركه الابصار) فان معناه نفي رؤية الباري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في الجنة لأن نفي الافراد يقتضي نفي الجنس مطلقا.

وقد اجيب عن ذلك قال في تيسير التحرير: (وعنه) أي وعن كون استغراق الجمع دون استغراق المفرد لشموله الجموع لا الآحاد (قالوا) -أي أهل السنة والجماعة- في رد استدلال المعتزلة بقوله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ على نفي الرؤية مطلقا هو (سلب العموم) ورفع الإيجاب الكلي للفرق بينه وبين لا يدركه البصر، فإن الثاني نفي لإدراك جنس البصر إياه. والأول نفي

---

(١) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٩٨).

لإدراك الجنس المستغرق، ونفي الجنس المستغرق لا يستلزم نفيه مطلقا لجواز أن يتحقق بغير استغراق.

فإن قلت من أين لك أن قولهم هذا مبني على كون استغراق الجمع دون استغراق المفرد، لم لا يجوز أن يكون مبنى "قوله: وعنه" عن كون استغراق الجمع كالمفرد كما هو المتبادر من السياق، لأنه الأصل الممهد، وما ذكرت أمرٌ ذكر على وجه الاعتراض ونفي؟

قلت نعم، لكن يرد حينئذ أن الحمل على سلب العموم على ذلك التقدير خلاف الظاهر لكونه بمنزلة لا يدركه البصر في الدلالة على نفي الجنس فتأمل (لا عموم السلب) والسلب الكلي لأنه إنما يتحقق على تقدير نفي الجنس مطلقا، وقوله (أي لا يدركه كل بصر) تفسير لسلب العموم، فالمنفي ثبوت رؤية الكل (وهو) أي سلب العموم سلب (جزئي) لا سلب كلي لأن نقيض الإيجاب الكلي ورفعه السلب الجزئي (فجاز) ثبوت الرؤية (لبعضها) أي الأبصار، يرد عليه أن حاصل هذا إبطال مذهب الخصم، وهو السلب الكلي، لكن لا يثبت به مذهبنا، وهو ثبوت الرؤية لكل مؤمن والجواب أن هذا لمجرد إبطال مذهب الخصم، وأن للمذهب أدلة أخرى (نعم إذا اعتبر الجمع للجنس) لسلب اللام جمعيته إلى الجنسية (كان) النفي المذكور (عموم السلب) لوروده على الجنس كقوله تعالى ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ٣٢﴾ إذ لا شك أن المراد منه نفي المحبة عن جنس الكافر مطلقا، لا الجنس الموصوف بالجمعية، وقوله لنفي الجنس تعليل لعموم السلب، ويجوز أن يكون قوله - ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ - مبتدأ خبره لنفي الجنس، وتكون الجملة توطئة لقوله (ولو اعتبر مثله) أي مثل ما في قوله - ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ٣٢﴾ - من نفي الجنس (في الآية) في قوله تعالى - ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ - (ادعى) حينئذ في جواب الخصم (أن الإدراك) المنفي في الآية (أخص من الرؤية) المطلقة، وهو ما كان على وجه

الإحاطة للمرئي، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم".[1]

وقال التفتازاني: أمكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا قالوا في قوله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ إنه للاستغراق دون الجنس، وأن المعنى لا يدركه كل بصر، وهو سلب العموم أي نفي الشمول، ورفع الإيجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا، وليس المعنى لا يدركه شيء من الأبصار ليكون عموم السلب أي شمول النفي لكل أحد فيكون سلبا كليا لا يقال كما أن الجمع المعرف باللام في الإثبات لإيجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ۝٣١﴾ ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٣٢﴾ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ۝٦﴾ لأنا نقول يجوز أن يكون ذلك باعتبار أنه للجنس والجنس في النفي يعم، وقد يجاب عن الآية بأنها لا تعم الأحوال، والأوقات، وبأن الإدراك بالبصر أخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها".[2]

الامر الثالث: -وهو اساس ما قبله- أن اداة العموم اذا دخلت على الجمع سلبته معنى الجمع قال الزركشي: " ان اداة العموم إذا دخلت على الجمع فهل تسلبه معنى الجمع ويصير للجنس، ويحمل على أقله وهو الواحد؛ لئلا يجتمع على الكلمة عمومان أو معنى الجمع باق معها؟ مذهب الحنفية الأول، وقضية مذهبنا الثاني ولهذا اشترطوا ثلاثة من كل صنف في الزكاة إلا العاملين، وقالوا لو حلف لا يتزوج النساء أو لا يشتري العبيد حنث عندهم بالواحد، وعندنا لا يحنث إلا بثلاثة، كما نقله الرافعي في كتاب الطلاق محافظة على الجمع، ولم ينظروا إلى كونه جمع كثرة حتى لا يحنث إلا بأحد عشر. نعم، ذكر الماوردي في باب الأيمان من " الحاوي " أنه لو حلف لا يتصدق على المساكين حنث بالصدقة على الواحد، بخلاف ما لو قال: لأتصدقن فلا

(١) تيسير التحرير (١/ ٢١١).

(٢) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٩٩، ١٠٠).

يحنث إلا بثلاثة، لأن نفي الجمع ممكن، وإثبات الجمع غير ممكن. وقال السروجي في "الغاية": ذكر ابن الصباغ في الشامل أن اللام إذا دخلت على الجموع تجعلها للجنس كقولنا، لكن اشتراطهم الثلاثة من كل صنف في الزكاة يخالف ما قاله ابن الصباغ.

قلت: وعند أبي حنيفة لو حلف لا يكلمه الأيام أو الشهور، وقع على العشرة وعند صاحبيه يحمل على الأسبوع والسنة، لأنه أمكن العهد، ولا يحمل على الجنس، والراجح ما صار إليه أصحابنا؛ لأن فيه عملا بالصيغتين، وهو بقاء معنى اللام، ومعنى الجمعية، لأنه المستعمل، قال تعالى ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعۡدُ﴾ وقولهم: فلان يركب الخيل.

ويلزم الحنفية أن لا يصح منه الاستثناء ولا تخصيصه".[1]

الامر الرابع: هو هل أل الموصولة داخلة في ال المعرفة أو لا؟

الذي تقرر في ذلك هو ان "ال" الموصولة تكون للعهد فان كانت كذلك صرف اللفظ الى ما يقتضيه العهد وان لم تكن للعهد فانها للعلوم وانها داخلة في "أل" المفيدة للتعميم كسائر اسماء الموصول هذا هو القول الصحيح في ذلك وان خالف في ذلك بعضهم وقد ياتي مزيد من القول على ذلك في مجرى الكلام على المفرد المعرف.

هذه هي صورة هذا النوع الأول من الصيغ وما يتعلق به من بيان ومباحث.

النوع (الثاني) من هذه الصيغ: هو ما دل على الشرط والجزاء كـ("من" و"ما" إذا وردا للشرط والجزاء) اي الجواب فانه ايضا يفيد العموم من دخوله وقد وردت في النصوص الشرعيه امثله هذا النوع وذلك (كقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من احيا

---

(١) البحر المحيط (٤/ ٢٢٦، ١٢٧).

ارضـا ميتـه فهي لـه) هـذا الخبر مروي عـن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ويروى عـن ابن عوف عـن النبي ﷺ وقـال في غير حق مسلم وليس لعرق ظالم فيه حق ويروى عن جابر عـن النبي ﷺ كما روى عن عائشـه ايضا عـن النبي ﷺ: " من أعمر ارضا ليست لاحد فهو احق بها" ومن في هذا الحديث تعم كل من حصل هذا الاحياء واتى به ايا كان وفي اي زمان ومكان وجد. هذا هو المثال الاول وهو في "من".

المثـال الثـاني في "مـا" (و) هو قولـه ﷺ (: " على اليد ما اخذت حتى تؤديه) رواه احمد في مسنده واصحـاب السـنن الأربعة والحاكـم في مستدركه وقـال صحيح الاسناد على شرط الشيخين ومـا في هـذا الحديث مثل بهـا المصنف لـ"ما" الشرطية كما يقضي بذلك سياق كلامه.

ولكـن الظاهـر منهـا هو انهـا موصولة وهـي خبرية او فاعـل لفعل محذوف نحو يبقى او يجب، وهـي على كل حـال مجاز مرسـل او عقلي وما الشـرطيه لا تكـون معمولـة لانهـا من ادوات الصدر، ثم إن معناها لا يقبل ذلك. نعم ذكر الزركشي ما نصه: " الغزالي في " المستصفى " لعموم "من" بقوله - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ -: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» وهو تصريح بعموم الموصولة".[١]

وعلى كل حـال فـان "مـا" هذه عامه فهي تشـمل كل مأخوذ سـواء كان عن غصـب او سـرقة أو مـا في حكمهمـا او كان عـن رهـن وقـرض ونحوهما وكون ادوات الشرط هذه قاضيه بالعموم أمر اتفق عليه أرباب العموم ومما استدل به أنهـا للعمـوم مـا ذكره الإمام الرازي في المحصـول ونصه: " أن صيغة من وما في المجازاة للعموم ويدل عليه ثلاثة أوجه:

الأول: أن قولـه مـن دخـل داري فأكرمـه لو كان مشـتركا بين الخصوصـوص والاسـتغراق لمـا حسـن مـن المخاطـب أن يجـري علـى موجب الأمـر إلا عند

(١) البحر المحيط (٤/ ٩٩).

الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة لكنه حسن فدل على عدم الاشتراك وتقريره ما تقدم في الفصل الأول.

الوجه الثاني إنه إذا قال من دخل داري فأكرمه حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء والعلم بحسن ذلك من عادة أهل اللغة ضروري والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك لأنه لا نزاع في أن المستثنى من الجنس لا بد وأن يصح دخوله تحت المستثنى منه فإما أن لا يعتبر مع الصحة الوجوب أو يعتبر والأول باطل وإلا لكان يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءني فقهاء إلا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءني الفقهاء إلا زيدا فرق لصحة دخول زيد في الخطابين لكن الفرق معلوم بالضرورة من عادة العرب فعلمنا أن الاستثناء من الجمع المعرف يقتضي إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ وهو المطلوب فإن قيل ينتقض دليلكم بأمور ثلاثة أحدها جموع القلة كالأفعل والأفعال والأفعلة والفعلة

وجمع السلامة فإنه للقلة بنص سيبويه مع أنه يصح استثناء كل واحد من أفراد ذلك الجنس عنها.

وثانيها أنه يصح أن يقال اصحب جمعا من الفقهاء إلا فلانا ومعلوم أن ذلك المستثنى لا يجب أن يكون داخلا تحت ذلك المنكر وثالثها ثم إنه يصح أن يقال صل إلا اليوم الفلاني ولو كان الاستثناء يقتضي إخراج ما لولاه لدخل لكان الأمر مقتضيا للفعل في كل الأزمنة فكان الأمر يفيد الفور والتكرار وأنتم لا تقولون بهما سلمنا سلامته عن النقض لكن لا نسلم أن قوله من دخل داري أكرمه يحسن استثناء وكل واحد من العقلاء منه فإنه لا يحسن منه أن يستثنى الملائكة والجن واللصوص ولا يحسن أن يقول إلا ملك الهند وملك الصين سلمنا حسن ذلك ولكن لم يدل على العموم قوله المستثنى يجب صحة

دخوله تحت المستثنى منه فإما أن يكون الوجوب معتبرا مع هذه الصحة أو لا يكون قلنا لا نسلم أن المستثنى يجب صحة دخوله تحت المستثنى منه فإن استثناء الشيء من غير جنسه جائز سلمناه لكن لم قلت إنه لا بد من الوجوب قوله لو لم يكن الوجوب معتبرا لما بقي فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر وبين الاستثناء من الجمع المعرف قلنا نسلم أنه لا بد من فرق لكن لا نسلم أنه لا فرق إلا ما

ذكرتموه سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على الوجوب لكن معنا ما يدل على أن الصحة كافية وبيانه من وجهين الأول أن الصحة أعم من الوجوب فيكون حمل اللفظ على الصحة حملا له على ما هو أعم فائدة الثاني أن القائل اذا قال لغيره أكرم جمعا من العلماء واقتل فرقة من الكفار حسن أن يستثنى كل واحد من العلماء والكفار فيقول إلا فلانا وفلانا ولو كان الاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله فيه لوجب أن يكون اللفظ المنكر للاستغراق سلمنا أن ما ذكرتموه يقتضي أن تكون صيغة من للعموم لكن لا يجب أن يكون الأمر كذلك بيانه أن الاستدلال بالمقدمتين المذكورتين على النتيجة إنما يصح لو ثبت أنه لا تجوز المناقضة على واضع اللغة إذا لو جازت المناقضة عليه جاز ان يقال إنهم حكموا بهاتين المقدمتين اللتين توجبان عليهم أن يحكموا بأن صيغة من للعموم ولكنهم لعلهم لم يحكموا بها لأنهم لم يحترزوا عن المناقضة بلى لو ثبت أن اللغات توفيقية اندفع هذا السؤال سلمنا أن صحة الاستثناء من هذه الصيغ دالة على أنها للعموم لكنها تدل على أنها ليست للعموم من وجه آخر وذلك لأنها لو كانت للعموم لكان الاستثناء نقضا على ما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى والجواب أما النقض بجموع القلة فلا نسلم أنه يحسن استثناء أي عدد شئنا منه مثلا لا يجوز أن يقول أكلت الأرغفة إلا ألف رغيف وتوافقنا على أنه يجوز استثناء أي عدد شئنا من صيغة من في المجازاة مثل أن يقول من

دخل داري أكرمته إلا أهل البلدة الفلانية قوله ينتقض بقوله اصحب جمعا من الفقهاء إلا زيدا قلنا هب أن الاستثناء من الجمع المنكر يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله فيه فلم قلت إن في سائر الصور كذلك قوله يلزم أن تكون صيغة الأمر للتكرار قلنا لم لا يجوز أن يكون اقتران الاستثناء بلفظ الأمر قرينة دالة على دلالة الأمر على التكرار.

قوله لا يحسن استثناء الملائكة واللصوص وملك الهند وملك الصين قلنا لأن المقصود من الاستثناء خروج المستثنى من الخطاب وقد علم من دون الاستثناء خروج هذه الأشياء من الخطاب ولهذا لو لم يعلم خروجها منه لحسن الاستثناء ألا ترى أنه لو كان الخطاب صادرا عن الله تعالى لحسن منه تعالى هذا الاستثناء مثل أن يقول إني أطعم من خلقت إلا الملائكة وأنظر بعين الرحمة إلى جميع خلقي إلا الملوك المتكبرين قوله لم قلت إنه يجب صحة دخول المستثنى تحت المستثنى منه قلنا لأن الإجماع منعقد على ذلك في استثناء الشيء من جنسه فلا يتوجه جواز الاستثناء من غير الجنس ولأن الاستثناء مشتق من الثني وهو الصرف وإنما يحتاج إلى الصرف لو كان بحيث لولا الصارف لدخل قوله لم قلت إنه لا فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر ومن الجمع المعرف إلا ما ذكرت قلنا لأن الجمع المنكر هو لاذي يدل على جمع يصلح أن يتناول كل واحد من الأشخاص فلو كان الجمع المعرف كذلك لم يبق بين الأمرين فرق وحينئذ لا يبقى بين الاستثناء من الجمعين فرق قوله حمل الاستثناء على الصحة أولى لكونها أعم فائدة قلنا يعارضه أن حمله على الوجوب أولى لأن الصحة جزء من الوجوب فلو حملناه على الوجوب لكنا قد أفدنا به الصحة والوجب معا ولو حملناه على الصحة وحدها لم نفد به الوجوب أصلا والجمع بين الدليلين بقدر الإمكان واجب قوله الاستثناء من الجمع المنكر ليس إلا لدفع الصحة.

قلنا هب أنه كذلك فلم قلت أن الاستثناء من صيغة من وما في المجازاة كذلك قوله لم قلت إن التناقض على الواضعين لا يجوز قلنا لأن الأصل عدم التناقض على العقلاء لا سيما وقد قرر الله تعالى ذلك الوضع.

فهذا أقصى ما يمكن تمحله في هذه الطريقة.

الوجه الثالث: لما أنزل الله تعالى قوله إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لأخصمن محمدا ثم أتى النبي ص فقال يا محمد أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد عيسى فتمسك بعموم اللفظ ولم ينكر النبي ص ذلك حتى نزل قوله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى فإن قلت السؤال كان خطأ لأن ما لا تتناول العقلاء قلت لا نسلم لقوله تعالى والسماء وما بناها والأرض وما طحاها ونفس وما سواها".(١)

وهنا أمر أورده القرافي في من وما: " وأما من وما، فاشترط الإمامان فخر الدين وجماعة معه أن يكونا في الشرط والاستفهام، واحترزوا بهذا الشرط عنهما إذا كانا نكرتين نحو مررت بما معجب لك، أو بمن معجب لك، فتخفض معجباً على الصفة، وفي هذه الحالة من، وما، ليستا للعموم، فخرجتا بقولهم إذا كانتا في الشرط والاستفهام، فنفعهم هذا التقييد في إخراج هذا. وهو ليس للعموم، وأضرهم هذا التقييد في إخراج: ما، ومن الخبريتين وهما للعموم، نحو قوله تعالى: «إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» ، وقوله تعالى: «كلّ من عليها فان» فإن هذين للعموم ولا شرط فيهما، ولا استفهام، فخرج من الحد فيكون غير جامع فلا بد من عبارة تخرج النكرة وتدخل الخبرية، بأن يقول إذا كانتا شرطا أو استفهاما، أو موصولاً، وحينئذ يصير الحد جامعاً".(٢)

---

(١) المحصول للرازي (٢/ ٢٢٥، ٣٣٥).

(٢) شرح تنقيح الفصول (ص: ١٧٩، ١٨٠).

ومثل من وما الشرطيتين فيما ذكر من دلالتهما على العموم (أي) الشرطية فإنها للعموم على مذهب الجمهور وممن قال بأنها للعموم الشيخ أبو إسحاق وإمام الحرمين والأستاذ أبو منصور البغدادي وابن الصباغ وسليم الرازي والقاضيان أبوبكر وعبد الوهاب والرازي والآمدي وغيرهم.

وتستعمل فيما لا يعقل وفي من يعقل.

قال الإسنوي صيغة أي عامة في أولي العلم وغيرهم، ولكنها ليست للتكرار.

وقال الشيخ الشيرازي في التمثيل لها: " قال رسول الله ﷺ: " أيما إهاب دبغ فقد طهر) وقال ﷺ: أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق إذا وجده أحق بمتاعه إذا وجده بعينه"، فاستعمل في من لا يعقل وفي من يعقل والكلمة هي أي وما يزيده على سبيل التحسين والترصيع".

هذا ما تقرر في (أي) عند من يرى أنها للعموم ولكن عمومها هل هو شمولي أو بدلي؟ قال الزركشي": قال القاضي عبد الوهاب في " التلخيص " إلا أنها تتناول على وجه الإفراد دون الاستغراق، ولهذا إذا قلت: أي الرجلين عندك؟ لم يجب إلا بذكر واحد.

وقال ابن السمعاني في " القواطع " وأما كلمة " أي " فقيل: كالنكرة، لأنها تصحبها لفظا ومعنى، تقول: أي رجل فعل هذا، وأي دار؟ قال تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ وهي في المعنى نكرة، لأن المراد بها واحد منهم. انتهى. وحاصل كلامهم أنها للاستغراق البدلي لا الشمولي؛ لكن ظاهر كلام الشيخ أبي إسحاق أنها للعموم الشمولي، فإنه قال فيما إذا قال لأربع نسوة: أيتكن حاضت فصواحباتها طوالق، فقلن حضن، وصدقهن، أنه تطلق كل واحدة منهن ثلاثا وذكر غيره من العراقيين". [1]

(١) البحر المحيط (٤/ ١٠٥).

هذا بيان حال هذه الصيغة عند من يقول بالعموم.

وهذا هو المذهب الأول فيها.

المذهب الثاني فيها هو انه ليست من صيغ العموم قال الزركشي: " من لم يعدها في الصيغ كالغزالي وابن القشيري، لأجل قول النحاة: إنها بمعنى " بعض " إن أضيفت إلى معرفة، وقول الفقهاء: أي وقت دخلت الدار فأنت طالق، لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول كما في " كلما ". والحق أن عدم التكرار لا ينافي العموم، وكون مدلولها أحد الشيئين قدر مشترك بينها وبين بقية الصيغ في الاستفهام، وقد سبق أن " من، وما " الاستفهاميتين للعموم فلتكن " أي " كذلك.

وقال صاحب " اللباب " من الحنفية وأبو زيد في " التقويم " كلمة " أي " نكرة، لا تقتضي العموم بنفسها إلا بقرينة، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ ولم يقل يأتوني، ولو قال لغيره: أي عبيدي ضربته فهو حر، فضربهم لا يعتق إلا واحد، فإن وصفها بصفة عامة كانت للعموم، كقوله: أي عبيدي ضربك فهو حر، فضربوه جميعا عتقوا، لعموم فعل الضرب. وصرح إلكيا الطبري بأنها ليست من صيغ العموم، فقال: وأما " أي " فهو اسم فرد يتناول جزءا من الجملة المضافة، قال تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ وإنما جاء به واحد، وقال: ﴿أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾. والعرب تقول: أي الرجل أتاك؟ ولا تقول: أي الرجال أتاك؟ إذ لا عموم في الصيغة. انتهى. وكذلك قال الغزالي في فتاويه ": لو قال: أي عبيدي حج فهو حر، فحجوا كلهم لا يعتق إلا واحد، وكذلك قال: أي رجل دخل المسجد فله درهم، فإنه يقصر على الواحد، وهذا بناه على أنها ليست للعموم ".[1]

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ١٠٦، ١٠٧).

وقال صدر الشريعة: (ومنها أي، وهي نكرة تعم بالصفة). قال التفتازاني: يريد أنها باعتبار أصل الوضع للخصوص، والقصد إلى الفرد كسائر النكرات، وإنما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا يكلم إلا رجلا عالما، وتنكيرها حال الإضافة إلى النكرة ظاهر.

وأما عند الإضافة إلى المعرفة فمعناه أنها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل، وإن كانت معرفة بحسب اللفظ، والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لأن الجملة بعدها قد تكون خبرا أو صلة أو شرطا، وقد صرحوا في قوله تعالى ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ أنها نكرة وصفت بحسن العمل، وهو عام فعمت بذلك مع أنه لا خفاء في أنها مبتدأ، وأحسن عملا خبره، والأظهر أن عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين أعتق عبدا من عبيدي دخل الدار، وأعتق عبيدي دخل الدار، والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد إليه مثل أي الرجل أتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد أو عمر وضعف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من، وما، وغيرهما".[1]

وقد اشتهر في هذا المقام ذكر فتوى محمد بن الحسن المشهورة التي بناها على ان أيا تعم إذا وصف مدخولها بصفة.

قال الإسنوي: "المسألة المنسوبة لمحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهي ما إذا قال: أي عبيدي ضربك فهو حر أو قال أي عبيدي ضربته فهو حر". هذا ما في التمهيد، والمعروف المشهور أنه إذا قال: أي عبيدي ضربته فضرب جمعا منهم لا يعتق إلا واحد.

قال الزركشي: "وقال محمد بن الحسن إذا قال أي عبيدي ضربك فهو

(١) شرح التلويح على التوضيح (١/ ١٠٦، ١٠٨).

حر فضربوه كلهم عتقوا جميعا، وإن قال أي عبيدي ضربته فهو حر فضرب جماعة لا يعتق إلا واحد".

ووجه هذا الذي أفتى به محمد بن الحسن ساقه الحنفية في كتبهم قال صدر الشريعة: " لأن في الأول وصفه بالضرب فصار عاما وفي الثاني قطع الوصف عنه".

وقال أمير باد شاه: إن أيا تعم بالوصف كما نص عليه محمد في الجامع الكبير.

لكن هذا لا يرفع الاشكال الذي يقضي به عدم ظهور الفرق بين الوصف بالضاربية والوصف بالمضروبية هنا.

وقد أبدى هذا الأمر صدر الشريعة وقال: " وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لأن في الأول، وصفه بالضاربية، وفي الثاني بالمضروبية، وهنا فرق آخر، وهو أن أيا لا يتناول إلا الواحد المنكر ففي الأول لما كان عتقه معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار أنه واحد مفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة، ولو لم يثبت هذا وليس البعض أولى من البعض لبطل بالكلية، وفي الثاني، وهو قوله أي عبيدي ضربته يثبت الواحد، ويتخير فيه الفاعل نحو: "أيما إهاب دبغ فقد طهر"، ونحو: كل أي خبز تريد".[1]

وقال الزركشي: " ووجه ابن يعيش وغيره من النحاة مسألتي محمد بن الحسن بأن الفعل في المسألة الأولى عام وفي الثانية خاص، فإنه في الأولى مسند إلى ضمير عبيدي، وهي كلمة عموم، وفي الثانية مسند إلى ضمير المخاطب وهو خاص، ثم قرروا أن الفعل يعم بعموم فاعله لا بعموم مفعوله من جهة أن الفاعل كالجزء من الفعل، وهو لا يستغنى عنه، ولا كذلك الفعل

(١) شرح التلويح على التوضيح (١/ ١٠٠، ١٠١).

والمفعول، لأن المفعول قد يستغني عنه الفعل، فيلزم أن يسري عموم الفاعل ولا يلزم أن يسري عموم المفعول إلى الفعل.

وهذا هو الذي وجه به القاضي الحسين الفرق بينهما، فإنه قال: فرع إذا قال: طلق من نسائي من شئت، لا يطلق الكل في أصح الوجهين، وإذا قال: طلق من نسائي من شاءت، فله أن يطلق كل من اختارت الطلاق، والفرق أن التخصيص والمشيئة مضاف بمعنى في الأولى إلى واحد، فإذا اختار واحدة سقط اختياره، وفي الثانية الاختيار مضاف إلى جماعة، فكل من اختارت طلقت. نظيره ما إذا قال: أي عبد من عبيدي ضربته فهو حر، فضرب عبدا ثم عبدا، لا يعتق الثاني، لأن حرف " أي " وإن كان حرف تعميم فالمضاف إليه الضرب واحد، وإذا قال: أي عبيدي ضربك فهو حر، فضربه عبد ثم عبد عتقوا؛ لأن الضرب مضاف إلى جماعة. انتهى. وقد اعترض الإمام جمال الدين بن عمرون النحوي الحلبي وقال: لا فرق بين الصورتين والفعل عام فيهما، وضمير الفاعل والمفعول في ذلك على حد سواء، واستدل بقول العباس بن مرداس يخاطب النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ:

وما كنت دون امرئ منهما ومن تخفض اليوم لا يرفع

فإن "من" الشرطية عامة باتفاق، والمراد عموم الفعل مطلقا، مع أن الاسم العام هنا إنما هو ضمير المفعول المحذوف، إذ التقدير: ومن تخفضه اليوم وهو عائد على " من " وهو الاسم العام، وأما ضمير الفاعل فخاص، وهو ضمير النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهذا وزان قوله: أي عبيدي ضربته، التي ادعي فيها عدم عموم الفعل ".[1]

وقد خالف جمهور الشافعية الحنفية في هذه المسالة قال الزركشي: " وفي

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ١٠٧، ١٠٩)

فتاوى الشاشي أنه لا فرق عندنا بين الصورتين، وأنهم يعتقون جميعا عملا بعموم " أي " وبذلك صرح الأستاذ أبو منصور فقال: " أي " أعم المبهمات، وزعم أصحاب الرأي أنه على الواحد غالبا، ولذلك قال أبو حنيفة: وأي عبيدي ضربت فهو حر، أن ذلك يحمل على الواحد وأي عبيدي ضربك فهو حر أنه يحمل على الجميع، لأنه أضاف الفعل الذي علق به الحرية إلى الجماعة. قال الأستاذ: وقلنا بعموم هذا اللفظ في الموضعين".(١)

هذا ما يتعلق باي الشرطية هذه ومثلها في افادة العموم الاستفهامية وعلى هذا الجمهور ومنهم -كالقرافي- من يجعلها عامة إذا كانت موصولة أيضا.

وقد توسع القرافي في شانها فجعلها للعموم اذا كانت موصوفة في النداء كذلك.

هذا حكم لفظ أي هذا وهذا ما يتعلق به من رأي أصولي، والقول الراجح فيه هو أنه للعموم اذا كان شرطا او استفهاما.

(وفي معناه) من حيث افادة العموم والدلالة عليه (متى وأين) الشرطيتان والأولى (للزمان) المبهم كما قال ابن الحاجب، والثانية (للمكان) فكل منهما يفيد العموم ويقتضيه (كـ)ما في (قوله متى جئتني أكرمتك) اي في اي زمن جئتني اكرمتك، وبذلك تعم جميع الأزمنة، (و)في قوله (اينما كنت اتيتك) فانه يعم كل مكان لكن هذا فيه التكرار. فمعنى متى في قوله متى جئتني اكرمتك في اي زمن جئتني اكرمتك لا كلما جئتني اكرمتك اذ لا دليل عليه ومقتضى هذا ان متى هذه الشرطية ليست للعموم وانما تفيد التوسعة في الزمان فإن أريد بالعموم هذا -العموم البدلي- فظاهر، وإن أريد به العموم الحقيقي- الشمول والاستغراق -لجميع اوقات المجيء بلا حصر فانه لا يدل عليه ويدل على

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ١٠٧).

ذلك انه لو قال لزوجته انت طالق متى دخلت الدار فانها تطلق بمجرد الدخول طلقة واحدة فاذا دخلت بعد ذلك فأنها لا تطلق وكذلك قوله اينما كنت أتيتك فانه لا يفيد عموم المكان ولكنه لا يفيد التكرار وتقريره في ذلك على وزان ما تقدم في متى فتدبر.

ومثل أين ومتى الشرطيتين هتين متى واين الاستفهاميتان فهما في ذلك كمن وما الاستفهاميتين؛ قال الامام الرازي في المحصول: "من وما وأين ومتى في الاستفهام للعموم فنقول هذه الصيغ إما أن تكون للعموم فقط أو للخصوص فقط أولهما على سبيل الاشتراك أو لا لواحد منهما والكل باطل إلا الأول أما أنه لا يجوز أن يقال إنها موضوعة للخصوص فقط فلأنه لو كان كذلك لما حس من المجيب أن يجيب بذكر كل العقلاء لأن الجواب يجب أن يكون مطابقا للسؤال لكن لا نزاع في حسن ذلك وأما أنه لا يجوز القول بالاشتراك فلأنه لو كان كذلك لما حسن الجواب إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة مثل أنه إذا قيل من عندك فلا بد أن تقول تسألني عن الرجال أو عن النساء فإذا قال عن الرجال فلا بد أن تقول تسألني عن العرب أو عن العجم فإذا قال عن العرب فلا بد أن تقول تسألني عن ربيعة أو عن مضر وهلم جرا إلى أن تأتي على جميع التقسيمات الممكنة وذلك لأن اللفظ إما أن يقال أنه مشترك بين الاستغراق وبين مرتبة معينة في الخصوص أو بين الاستغراق وبين جميع المراتب الممكنة والأول باطل لأن أحدا لم يقل به والثاني يقتضي أن لا يحسن من المجيب ذكر الجواب إلا بعد الاستفهام عن كل تلك الأقسام لأن الجواب لا بد وأن يكون مطابقا للسؤال فإذا كان السؤال محتملا لأمور كثيرة فلو أجاب قبل أن يعرف ما عنه وقع السؤال لاحتمل أن لا يكون الجواب مطابقا للسؤال وذلك غير جائز فثبت أنه لو صح الاشتراك لوجبت هذه الاستفهامات لكنها غير واجبة أما أولا فلأنه لا عام إلا وتحته عام

آخر وإذا كان كذلك كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال وأما ثانيا فلأنا نعلم بالضرورة من عادة أهل اللسان أنهم يستقبحون مثل هذه الاستفهامات وأما أنه لا يجوز أن تكون هذه الصيغة غير موضوعة للعموم ولا للخصوص فمتفق عليه فبطلت هذه الأقسام الثلاثة ولم يبق إلا القسم الأول وهو الحق فإن قيل لا نسلم أنها غير موضوعة للخصوص قوله لو كان كذلك لما حسن الجواب بذكر الكل قلنا متى إذا وجدت مع اللفظ قرينة تجعله للخصوص أو إذا لم توجد الأول ممنوع والثاني مسلم بيانه أن من الجائز أن تكون هذه الصيغة موضوعة للخصوص إلا أنه قد يقترن بها من القرائن ما يصير المجموع للعموم لجواز أن يكون حكم المركب مخالفا لحكم المفرد سلمنا ذلك فلم لا يكون مشتركا قوله لو كان كذلك لوجبت الاستفهامات قلنا لم لا يجوز أن يقال هذه اللفظة لا تنفك عن قرينة دالة على المراد بعينه فلا جرم لا يحتاج إلى تلك الاستفهامات سلمنا إمكان خلوه عن تلك القرينة لكن متى يقبح الجواب بذكر الكل إذا كان ذكر الكل مفيدا لما هو المطلوب بالسؤال على كل التقديرات أو إذا لم يكن الأول ممنوع والثاني مسلم بيانه أن السؤال إما أن يكون قد وقع عن الكل أو عن البعض فإن وقع عن الكل كان ذكر الكل هو الواجب وإن وقع عن البعض فذكر الكل يأتي على ذلك البعض فيكون ذكر الكل مفيدا لحصول المقصود على كل التقديرات وذكر البعض ليس كذلك فكان ذكر الكل أولى سلمنا أن الاشتراك يوجب تلك الاستفهامات لكن لا نسلم أنها لا تحسن ألا ترى أنه إذا قيل من عندك حسن منه أن يقول أعن الرجال تسألني أم عن النساء أعن الأحرار أم عن العبيد غاية ما في الباب أن يقال الاستفهام عن كل الأقسام الممكنة غير جائز لكنا نقول ليس الاستدلال بقبح بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك أولى من الاستدلال بحسن بعضها على الاشتراك وعليكم الترجيح سلمنا أن ما

ذكرتم يدل على قولكم لكنه معارض بأن هذه الصيغ لو كانت للعموم فقط لما حسن الجواب إلا بقوله لا أو نعم لأن قوله من عندك تقديره أكل الناس عندك ومعلوم أن ذلك لا يجاب إلا بلا أو بنعم فكذلك ها هنا والجواب قوله الصيغة وإن كانت حقيقة في الخصوص لكن لم لا يجوز أن يقترن بها ما يصير المجموع للعموم قلنا لثلاثة أوجه الأول أن هذا يقتضي أنه لو لم توجد تلك القرينة أن لا يحسن الجواب بذكر الكل ونحن نعلم بالضرورة من عادة أهل اللغة حسن ذلك سواء وجدت قرينة أخرى أم لم توجد الثاني أن هذه القرينة لا بد وأن تكون معلومة للسامع والمجيب معا لأنه يستحيل أن تكون تلك القرينة طريقا إلى العلم بكون هذه الصيغة للعموم مع أنا لا نعرف تلك القرينة ثم تلك القرينة إما أن تكون لفظا أو غيره والأول باطل لأنه إذا قيل لنا من عندك حسن منا أن نجيب بذكر كل من عندنا وإن لم نسمع من السائل لفظة أخرى والثاني باطل أيضا لأنا لا نعقل قسما آخر وراء اللفظ يدل على مقصود المتكلم إلا الإشارة وما يجري مجراها من تحريك العين والرأس وغيرهما وكل ذلك مما لا يطلع الأعمى عليه مع أنه يحسن منه أن يجيب بذكر الكل الثالث أن من كتب إلى غيره فقال من عندك حسن منه الجواب بذكر الكل مع أنه لم يوجد في الكتبة شيء من القرائن وبهذه الوجوه خرج الجواب أيضا عن قوله إنما لم يحسن الاستفهام عن جميع الأقسام لأن اللفظ لا ينفك عن القرينة الدالة وأيضا فقد انعقد الإجماع على أن اللفظ المشترك يجوز خلوه عن جميع القرائن المعينة قوله إنما حسن الجواب بذكر الكل لأن المقصود حاصل على كل التقديرات قلنا يلزم منه لو قال من عندك من الرجال أن يحسن منه ذكر النساء مع الرجال لأن تخصيص الرجال بالسؤال عنهم لا يدل على أنه لا حاجة به إلى السؤال عن النساء فلما لم يحسن في هذا فكذا فيما ذكرتموه وأيضا فكما أنه يحتمل أن يكون غرضه من السؤال ذكر الكل أمكن أن يكون

غرضه السؤال عن البعض مع السكوت عن الباقين قوله قد يحسن الاستفهام عن بعض الأقسام فليس الاستدلال بقبح البعض على نفي الاشتراك أولى من الاستدلال بحسن البعض على ثبوت الاشتراك قلنا قد ذكرنا أنه ليس في الأمة أحد يقول بأن هذه الصيغ مخصوصة ببعض مراتب الخصوص دون البعض فلو كانت حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة في كل مراتب الخصوص ولو كان كذلك لوجب الاستفهام عن كل تلك المراتب فلما لم يكن كذلك علمنا فساد القول بالاشتراك فأما حسن بعض الاستفهامات فلا يدل على وقوع الاشتراك لما سنذكر إن شاء الله تعالى أن للاستفهام فوائد أخر سوى الاشتراك قوله لو كانت هذه الصيغة للعموم لما حسن الجواب إلا بلا أو نعم قلنا لا نسلم وذلك لأن السؤال ها هنا ما وقع عن التصديق حتى يكون جوابه بلا أو بنعم بل إنما وقع عن التصور فقوله من عندك معناه اذكر لي جميع من عندك من الأشخاص ولا تبق أحدا إلا وتذكره لي ومعلوم أنه يحسن الجواب عن هذا السؤال بلا أو بنعم".(١)

ومعلوم انه يحسن الجواب عن هذا السؤال بلا او نعم.

هذا ما يتعلق بهذا النوع الثاني من صيغ العموم.

النوع الثالث: من هذه الصيغ -صيغ العموم- هو ما يعم بدخول (الفاظ النفي) عليه وهو النكرة وهذا يعبر عنه بالنكرة في سياق النفي هكذا عبر الامام في المحصول والإسنوي في التمهيد وابن اللحام في القواعد والفوائد وغيرهم والذي تقرر في ذلك هو ان هذه النكرة -النكرة في سياق النفي- تعم وذلك (كـ)ـاحد في (قولك ما جاءني احد) فان احدا هذا يعم كل ما يصلح ان يندرج تحته من افراده (و)قولك (ما في الدار ديار) اي احد.

---

(١) المحصول للرازي (٢/ ٣١٧، ٣٢٤).

وتفصيل القول في هذه الجزئية يتحقق ببيان امور:

احدها: أن النكرة في سياق النفي تعم سواء باشرها الحرف النافي نحو ما أحد قائما أو باشر عاملها نحو ماقام احد. وضمير النكرة مثلها قال العطار ان التعبير بالسياق يشمل وقوع ضمير النكرة بعد النفي مع تقدم النكرة، ولذلك لم يقل بعد النفي لأن الظاهر من البعدية وقوع النكرة نفسها بعد النفي.

ثانيا: أن أي حرف نفي كيف ما كان اذا وقعت النكره في سياقه فانها تعم سواء كان لا او ما او لم او لن او ليس او غيرها، قال الشوكاني: " وقد فرق بعضهم بين حروف النفي الداخلة على النكرة بفرق لا طائل تحته فلا نطول بذكره".

ثالثا أن النكرة تنقسم إلى أقسام عدة منها:

أ: النكرة التي تلازم النفي نحو أحد وبد وصافر ووابر و عريب وكتيع ودبي من دبيب ودبيج ونافح ضرمة وديار وطوري ودوري وتؤمر ولاعي قرو وإرم وداع ومعرب وناخر ونحوها فهذه الالفاظ نكرات لا تستعمل الا منفية فيقال في ذلك لا احد ولا بد ولا صافر الى الخ وهذه الالفاظ نحو ثلاثين لفظا.

ب: النكرة الصادقة على القليل والكثير نحو شيء.

ج: النكرة الواقعة في سياق النفي ودخلت عليها من نحو ما جاءني من رجل.

د: النكرة الواقعة بعد لا العاملة عمل إن وهي لا النافية للجنس نحو لا رجل في الدار.

ه: النكرة الواقعة بعد مجرور منفي نحو ما في الدال رجل.

و: النكرة الواقعة بعد لا وهي التي تعمل عمل ليس وهي لا التي تسمى بـ: لا الحجازية وذلك نحو لا رجل قائما، برفع رجل ونصب قائما

هذه هي اقسام هذه النكرة.

رابعا ان الاقسام الاربعة الأولى النكرة فيها تعم فتقول في القسم الاول لا احد هنا ولا بد من هذا ولا صافر في الدار وهكذا.

وتقول في القسم الثاني لا شيء في الدار.

واما القسم الثالث والرابع فقد تقدم التمثيل لهما.

خامسا: ان القسم الخامس والسادس قد وقع الخلف في كون النكرة فيهما تعم.

قال الإسنوي: " وما عدا ذلك [يعني الأقسام الأربعة المذكورة] نحو ما في الدار رجل ولا رجل قائما أي بنصب الخبر ففيه مذهبان للنحاة الصحيح وهو مقتضى إطلاق الأصوليين أنها للعموم أيضا وهو مذهب سيبويه وممن نقله عنه شيخنا أبو حيان في الكلام على حروف الجر ونقله من الأصوليين إمام الحرمين في البرهان في الكلام عللى معاني الحروف لكنها ظاهرة في العموم لا نص فيه قال إمام الحرمين ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما تعدل عن الظاهر فتقول جاء الرجال إلا زيدا.

وذهب المبرد إلى أنها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجاني في أول شرح الإيضاح والزمخشري في تفسير قوله تعالى ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ وقوله تعالى ﴿وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ﴾ ".[1]

سادسا: أن المبرد انكر ان تكون النكرة عامة في نحو قولك ما في الدار رجل، وإنما تكون عامة اذا دخلت عليها من الجنسية نحو ما جاءني من رجل الا ان الناس نصروا ما ذهب إليه سيبويه من انها ظاهرة في العموم قال ابن السبكي:

(١) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص: ٣١٧، ٣١٨).

"هل استفيد العموم في قولك ما جاءني من رجل من لفظة من او كان مستفادا من النفي قبل دخولها هي لتأكيده الحق الثاني وهو ما قرره والدي غير مرة".

وقال الشوكاني: " والحق ما قاله سيبويه، وكون من تفيد النصوصية بدخولها، لا ينافي الظهور الكائن قبل دخولها.

قال أبو حيان: مذهب سيبويه أن ما جاءني من أحد، وما جاءني من رجل؛ من في الموضعين لتأكيد استغراق الجنس، وهذا هو الصحيح. انتهى.

ولو لم تكن من صيغ العموم قبل دخول من لما كان نحو قوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ و﴿لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ مقتضيا للعموم".[1]

وقال الزمخشري ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه

خلاصة القول ان كون نحو ما في الدار رجل للعموم هو الراجح، وهو الذي عليه الجمهور واما من هذه الداخلة عليه فهي لتنصيص العموم او توكيده كما هو مذهب سيبويه وقد اشتهر في هذه الجزئية ما كان من ابن مالك فيها و ما اعترض ابو حيان به عليه وما ذكره ابن السبكي في شأن هذا الاعتراض و صورة ذلك أن الإمام ابن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ ذكر أن من هذه الداخلة على النكرة المنفية تنقسم إلى زائدة لتنصيص العموم و إلى زائدة لمجرد التوكيد و نص كلامه في التسهيل: " و تزاد لتنصيص العموم أو لمجرد التوكيد". قال ابن عقيل شارحا قوله هذا: " (وتزداد لتنصيص العموم) - نحو: ما قام من رجل، فقبل دخولها يحتمل الكلام نفي الوحدة، فلما دخلت تعين العموم.

(أو لمجرد التوكيد) - نحو: ما جاء من أحد، إذا الكلام قبل دخولها نص

(١) إرشاد الفحول (١/ ٣٠٠).

في العموم، وقيل: إن مذهب سيبويه أن مِنْ في الموضعين لتأكيد الاستغراق، ولم تدخل في: ما جاءني من رجل، إلا على أن المراد به الاستغراق".[1]

و قد تبع الإمام ابن هشام الأنصاري ابن مالك في ذلك وقال: " الرابع التنصيص على العموم أو توكيد التنصيص وهي الزائدة". و قد بين الشيخ خالد الأزهري ذلك فقال: " فالأول الداخلة على نكرة لا تختص بالنفي نحو: "ما جاءني من رجل"، فهي للتنصيص على العموم، ألا ترى أنه قبل دخول "من" يحتمل نفي الواحد ونفي الجنس على سبيل العموم، ولهذا يصح أن يقال: "بل رجلان"، وبعد دخولها يصير نصا في نفي الجنس على سبيل العموم، فيمتنع أن يقال: "بل رجلان". والثاني الداخلة على نكرة مختصة بالنفي وشبهه نحو: "ما جاءني من أحد" فهي لتأكيد التنصيص على العموم؛ لأن النكرة الملازمة للنفي تدل على العموم أيضًا، فزيادة "من" إنما أفادت مجرد التوكيد؛ "لأن "ما جاء أحد" و "ما جاء من أحد" سيان في إفهام العموم دون احتمال.

فإن قلت: إذا كانت "من" تفيد التنصيص فكيف تكون زائدة؟ أجيب بأن المراد من زيادتها كونها تأتي في موضع يطلبه العامل بدونها، فتصير مقحمة بين طالب ومطلوب، وإن كان سقوطها مخلا بالمعنى المراد، كما قالوا في "لا": إنها زائدة في قولهم: "جئت بلا زاد" مع أن سقوطها يخل بالمعنى".[2]

هذا هو التقسيم الذي قرره ابن مالك و من تبعه في حق لفظ من هذا.

و قد اعترض أبو حيان على هذا التقسيم و قال تقسيم ابن مالك و غيره من الزائدة إلى أنها تكون لاستغراق و لتأكيد الجنس ليس هو مذهب سيبويه رَحِمَهُ ٱللَّهُ بل قوله ما جاءني من أحد و ما جاءني من رجل في الموضعين لتأكيد استغراق الجنس و هذا هو الصحيح.)

---

(١) المساعد على تسهيل الفوائد (٢/ ٢٤٩).

(٢) شرح التصريح على التوضيح (١/ ٦٣٩).

قال ابن السبكي مجيبا عن هذا الاعتراض: " الذي ساقه ابو حيان وانما حمل شيخنا ابو حيان على ذلك انه لم يفرق بين العموم وبين تنصيص العموم ففهم كلام ابن مالك على خلاف ما اراده ثم اعترض عليه".

سابعا: ان من ذهبوا الى القول بالعموم في النكرة المنفية استدلوا على ذلك بأدلة

وقد أوردها الرازي في المحصول فقال: " إن النكرة في سياق النفي تعم وذلك لوجهين الأول أن الإنسان إذا قال اليوم أكلت شيئا فمن أراد تكذيبه قال ما أكلت اليوم شيئا فذكرهم هذا النفي عند تكذيب ذلك الإثبات يدل على اتفاقهم على كونه مناقضا له ولو كان قوله ما أكلت اليوم شيئا لا يقتضي العموم لما ناقضه لأن السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي مثاله من كتاب الله أن اليهود لما قالت ما أنزل الله على بشر من شيء قال تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى وإنما أورد الله تعالى هذا الكلام نقضا لقولهم الثاني لو لم تكن النكرة في النفي للعموم لما كان قولنا لا إله إلا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى".[1]

ثامنا: انه اذا كانت النكرة الواقعة في سياق النفي للعموم فباي وجه تفيد هذا العموم هل هو الوضع او اللزوم؟

قالت الحنفية تفيده باللزوم و تبعهم في ذلك السبكي.

وقال غيرهم تفيده بالوضع، ومقتضى قول الحنفية هذا هو ان هذا النفي نفي للماهية فمفاده عقلي؛ وبذلك فهو لا يقبل التخصيص فاذا قال قائل والله لا آكل او ان اكلت فانت طالق او فعبدي حر فان قوله هذا يفيد العموم بالنظر الى المأكول فلو قال نويت بقولي هذا طعاما خاصا لم ينفعه ذلك بناء على ان

(١) إن المحصول للرازي (٢/ ٣٤٣).

النفي في هذا القول نفي للماهية، ولا تنتفي الا بانتفاء جميع الافراد وهي هنا جميع المواكيل ولو بقي فرد منها غير منفي لما انتفت.

خلاصة القول ان هذا العموم عقلي فلا يؤثر فيه التخصيص ولا يقبله لانه نقض له فلو خصص هدم وزال، وبذلك فإن هذا الشخص إذا قال نويت طعاما خاصا معينا لم يقبل ذلك منه على الإطلاق.

وأما غير الحنفية فإنهم يرون أن هذا العموم وضعي فاذا ادعى من قال لا آكل او ان اكلت فانت طالق، او فعبدي حر، أنه نوى مأكولا خاصا معينا بقوله هذا قبل منه ذلك ديانة لا قضاء، وأما قضاء فلا يقبل منه.

وانما قبل ذلك منه لان دلالة لا آكل او ان اكلت على المواكيل مثل دلالة لا كلمت رجلا على الرجال فالدلالة في كلا الموضعين وضعية فاذا قال قائل لا كلمت رجلا وهو ينوي زيدا نفعته نيته لان دلالة رجل على زيد دلالة مطابقة بمعنى ان مسمى رجل صادق عليه وهكذا الحكم اذا قال لا آكل او إن اكلت فإنه يقبل التخصيص بالنية كالمثال الأول بلا فرق.

ومن المعلوم أن الحنفية يقبلون تأثير النية المخصصة في نحو (لا كلمت زيدا) كغيرهم ويرفضونه في نحو (لا كلمت) أو (إن كلمت) بناء على أن نحو (لا كلمت رجلا) دلالته وضعية، إذ هي دلالة مطابقة.

وأما (لا أكلت) فإنها دلالته بالالتزام فهي عقلية كما سبق ذكر ذلك.

ومقتضى هذا أن تخصيص المدلول عليه بالمطابقة بالنية جائز عند الحنفية بخلاف ما المدلول عليه بالالتزام عندهم فإنه لا يجرى فيه هذا الجواز، نعم هذه قاعدة لهم في هذا الشأن وقد أورد القرافي ذلك وانتقده قائلا: " غير أن ههنا قاعدة للحنفية أخبرني بها فضلاؤهم وهي أن النية إنّما تؤثر عندهم تخصيصاً أو تقييداً فيما دل اللفظ عليه مطابقة، أما التزاماً فلا، فلذلك ألغينا النية في

هذه الصورة تخصيصاً وتقييداً، وبهذه القاعدة يظهر الفرق بين قوله لا كلمت رجلاً، يصح تقييده، وبين لا أكلت؛ لأن دلالة رجل على زيد بالمطابقة، بمعنى أن مسمى رجل صادق عليه، وفي المواكيل دلالة الالتزام فقط، ثم إن هذه القاعدة لم أر لهم عليها دليلاً بل دعوى مجردة، ويدل على بطلانها قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «وإنما لكل امرئ ما نوى» وهذا قد نوى شيئًا فيكون له والأصل عدم المانع عن النية حتى يذكروا دليلاً عليه.

وأما استدلال أصحابنا عليهم بالمصدر إذا نطق به نحو: لا أكلت أكلاً بإلزام ظاهر؛ لأن النحاة اتفقوا على أن ذكر المصدر بعد الأفعال إنّما هو تأكيد للفعل والتأكيد للفعل لا ينشئ حكماً، بل ما هو ثابت قبله، فإذا صح اعتبار النية معه وجب اعتبارها قبله. فهذه كلام حق.

وأم إلزامهم لنا عدم جواز التخصيص بالزمان والمكان وقياسهم المفعول به على المفعول فيه، فنحن لا نساعدهم ولا الشافعية على الحكم في الظرفين، بل إذا قال: والله لا أكلت، ونوى يوماً معيناً أو مكاناً معيناً لم يحنث بغيره، فيلزمهم ما ألزمناهم ولا يلزمنا ما ألزمونا. والفعل في سياق النفي مطلقاً يعم، فمدرك الخلاف فيه أن الفعل إذا نفى فقد نفى مصدره فيصير لا يقوم بمنزلة لا قيام ولا قيام يعم، فلا يقوم يعم، والقول الآخر مبني

على أن هذا القياس في اللغة ولنا منعه، أو يلاحظ صحة الاستثناء في التعميم". [1]

تاسعا: أن القرافي قد قال: " وأما النكرة في سياق النفي فهي من العجائب في إطلاق العلماء من النحاة والأصوليين يقولون النكرة في سياق النفي تعم، وأكثر هذا الإطلاق باطل.

---

(١) شرح تنقيح الفصول (ص: ١٨٥).

قال سيبويه رَحِمَهُ ٱللَّهُ وابن السيد البطليوسي في شرح الجمل: إذا قلت لا رجل في الدار بالرفع لا تعم بل هو نفي للرجل بوصف الوحدة، فتقول العرب لا رجل في الدار بل اثنان، فهذه نكرة في سياق النفي وهي لا تعم إجماعاً، وكذلك سلب الحكم على العموم حيث وقع، كقولك ما كلّ عدد زوج؛ فإن هذا ليس حكماً بالسلب على كلّ فرد من أفراد العدد، وإلا لم يكن فيه زوج وذلك باطل، بل مقصودك إبطال قول من قال كلّ عدد زوج، فقلت له أنت ليس كلّ عدد زوجاً، أي ليست الكليّة صادقة بل بعضها ليس كذلك، فهو سلب الحكم على العموم لا حكم بالسلب على العموم، فتأمل الفرق بينهما. فهذان نوعان من النكرة في سياق النفي ليسا للعموم.

ونص الجرجاني في أول شرح الإيضاح على أن الحرف قد يكون زائداً من حيث العمل دون المعنى، كقولك ما جاءني من رجل، فإن (من) هنا تفيد العموم، ولو قلت ما جاءني رجل لم يحصل العموم وهذه نكرة في سياق النفي، وكذلك قال الزمخشري وغيره في قوله تعالى: «ما لكم من إله غيره» لو قال ما لكم إله غيره بحذف (من) لم يحصل العموم، وكذلك قوله تعالى: «ما يأتيهم من آية من آيات ربهم»، ولو قال ما يأتيهم آية بحذف (من) لم يحصل العموم، وهذا يقتضي أن هذه الصيغ الخاصة كلها إذا كانت في سياق النفي لا تفيد العموم؛ وإنما تفيده النكرات العامة، نحو أحد وشيء؛ فإذا قلت ما جاءني أحد حصل العموم، وكذلك نقله النحاة، وإذا قلت ما جاءني من أحد كانت (من) مؤكدة للعموم لا منشئة له. هذا نقل النحاة والمفسرين.

ونقل صاحب إصلاح المنطق وغيره أن اللفظ الذي يستعمل في النفي فقط وهو الذي في قولنا ما بها أحد ولا وابر، ولا صافر، ولا عريب، ولا كتيع، ولا دبّي من دبيب، ولا دبيح، ولا نافخ ضَرَمة، ولا ديّار، ولا طُورِيَ، ولا

دورَى، ولا تُؤمُرِي، ولا لاعِي، ولا أرِم، ولا داع، ولا مجيب، ولا مُعْرِب، ولا أنيس، ولا ناخِر، ولا نامج، ولا ثاغِن ولا راغ، ولا دُعْوَى، ولا شُفْر، ولا صوات. وزاد الكراع في كتاب المنتخب طَوىَ أي ما بها أحد يطوى ولا بها طُوئي، ولا زابن، ولا تأمور، ولا عين، ولا عائن، وما لي منه بد.

فهذه الألفاظ وضعت للعموم في النفي، وذلك نحو ثلاثين صيغة، وما عداها يقتضي ظاهر النقول أنه لا يفيد العموم إلاّ بوساطة (من)".[١]

عاشرا: النكرة الواقعة في سياق النهي مثل النكرة الواقعة في سياق النفي فإنها أيضا تعم مثاله: لا تضرب من أحد، وما خرج عن ذلك من الصور فهو لنقل العرف له عن الوضع اللغوي.

وكذلك الاستفهام الانكاري أيضا فإنه مثل النفي في إفادته العموم نحو قوله تعالى "هل تعلم له سميا" وقوله: "هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض"، وقوله تعالى: " هل تحس منهم من احد".

هذا محصل ما ذكره المصنف في هذا النوع -النكرة في سياق النفي-، ونختمه بذكر أنواع أخرى:

أولاها: النكرة في سياق الشرط هل تعم؟

قال الإسنوي: " النكرة في سياق الشرط تعم صرح به إمام الحرمين في البرهان وتابعه عليه الأبياري في شرحه له واقتضاء كلام الآمدي وابن الحاجب في مسألة لا أكلت ونوى تخصيصه"[٢]، وقال التاج السبكي: " صرح امام الحرمين بأن النكرة في سياق الشرط تعم في قول القائل من يأتني بمال أجازه فلا يختص هذا بمال هذا كلامه ومراد العموم البدلي لا الشمولي وهو

(١) شرح تنقيح الفصول (ص: ١٨١ إلى ١٨٣)

(٢) التمهيد (ص: ٣٢٤).

صحيح"[1]. قال المحلي: " وقد تكون للشمول نحو ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ أي كل واحد منهم".[2]

قال البناني معلقا على كلام المحلي هذا: " تأمله فإنه لا فرق بين المثال والآية في أن المراد من كل العموم الشمولي، إذ المعنى في المثال من يأتني بأي مال. وفي الآية وإن استجارك أي أحد، وتفسيره الشمولي في الآية بأن المعنى: وإن استجارك كل واحد المفيد نفي إرادة ذلك من المثال لاقتضائه أن المعنى من يأتي بكل مال أي بجميع الأموال ممنوع، أما أولاً فلأن الشمول كما يفسر بذلك يفسر بمعنى أي شيء كما قلنا. وأما ثانياً فلأن حمل الشمول في الآية على ما ذكره يفيد قصر الإجارة على استجارة الجميع دون البعض وهو فاسد قطعاً، فتعين أن المراد في الآية ما قلناه، فالحق أن مراد الإمام بالعموم الشمولي لا البدلي سيما والمتبادر من العموم إنما هو الشمولي لا البدلي إذ الأول هو معنى العموم، وما قلناه من مساواة المثال للآية في العموم الشمولي هو معنى ما أشار له العلامة".

ثانيها: النكرة الموصوفة بصفة عامة هل تعم؟

مثالها قوله تعالى: " ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم" والمراد بالصفة العامة الصفة التي لا تخص فردا بأن تتحقق في أكثر من واحد.

قال صدر الشريعة: " وكذا -أي تعم- النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا أجالس، إلا رجلا عالما فله أن يجالس كل عالم لقوله تعالى ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى﴾.

---

(١) الإبهاج (٢/ ١٠٦).

(٢) شرح المحلي بحاشية البناني، ١/ ٤١٤.

ولأن النسبة إلى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة إلى الموصوف بالمشتق لأن قوله لا أجالس إلا عالما معناه إلا رجلا عالما فيعم لعموم العلة فإن قوله لا أجالس إلا عالما لعموم العلة".

قال التفتازاني: " قوله: " وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة"، وهي التي لا تختص بفرد، واحد من أفراد تلك النكرة كما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا عالما فإن العلم ليس مما يختص واحدا دون واحد من الرجال بخلاف ما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا يدخل داره وحده قبل أحد[1] فإن هذا الوصف لا يصدق إلا على فرد واحد، واستدل على عمومها لوجهين:

الأول: الاستعمال في قوله تعالى: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ﴾ ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى﴾ للقطع بأن هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن، وكل قول معروف مع أن قوله تعالى: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ﴾ وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين، وهو عام لما ذكرنا من أن الجمع المعرف باللام عام، في النفي، والإثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم، وفي هذه إشارة إلى الرد على من زعم أن عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر أو بكلمة أي أو بالنكرة المستثناة من النفي.

الثاني: أن تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر مشعر بأن مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته،

---

(١) الظاهر من كلام أمير بادشاه أنه مثل بهذا المثال للنكرة الموصوفة بصفة عامة المفيدة للعموم. فقد قال: " (أي لا تخص فردا) بأن تحققت في أكثر من واحد نحو: جالس رجلا يدخل داره وحده قبل كل أحد". تيسير التحرير (١/ ٢١٩).

ولا يخفى عدم صلاحية هذا المثال لإفادة العموم وهو ما قرره العلامة المحقق التفتازاني ونص عليه. لكن يبدو أن كلمة "كل" سقطت من كلام التفتازاني بين "قبل" وبين "أحد" وهي كلمة ثابتة في كلام أمير بادشاه رحمهما الله تعالى رحمة واسعة.

وهذا مراد من قال الصفة، والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه، ويدل على هذا الأصل أنه لو حلف لا يجالس إلا رجلا يحنث بمجالسة رجلين، ولو حلف لا يجالس إلا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين أو أكثر، وقد يقال في بيان ذلك أن الاستثناء ليس بمستقل فحكمه إنما يؤخذ من صدر الكلام، وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لأن المعنى لا أجالس رجلا عالما، ولا رجلا جاهلا، ولا غير ذلك إلا رجلا عالما، ولا يخفى أن هذا البيان جار بعينه في مثل لا أجالس إلا رجلا، والوجه ما أشار إليه شمس الأئمة حيث قال إن النكرة إذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول، واحدا، وإذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى، وتحقيق ذلك أن في النكرة معنى الوحدة، والجنسية فيكون لا أجالس إلا رجلا معناه إلا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين إلا أنه قد تنضم إليها قرينة دالة على أن القصد منها إلى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الأفراد كما إذا وصفت بصفة عامة، والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فإنه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف إلا أن القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بأن القصد في مثل تمرة خير من جرادة، وأكرم رجلا لا امرأة إلى الجنس دون الفرد، ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بأنه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لأجالسن رجلا عالما، ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل أن النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام لا أنه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام".(١)

وقال ابن الهمام: " وحاصله أنها في الإثبات تعم بقرينة لا تنحصر في الوصف بل تكثر وقد يظهر عمومها من المقام وغيره كـ" علمت نفس"، وتمرة

---

(١) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح (١/ ٩٩، ١٠٠).

خير من جرادة، وأكرم كل رجل ورجلا لا امرأة...". وبيان ذلك أن المقام قرينة على أنه ليس علم النفس بما قدمت وأخرت أمرا يختص بأحد دون أحد، وكذا: خيريه تمرة، "وأكرم كل رجل" مثال لغير المقام، وهو لفظ "كل"، وأكرم "رجلا لا امرأة" فإن نفي المرأة في المقابلة يدل على أن الإكرام منوط بوصف الرجلية أينما وجد، والتخصيص بالبعض ترجيح بلا مرجح.[1]

ثالثها: النكرة التي للامتنان هل تعم؟

وعبارة الإسنوي: " النكرة في سياق الإثبات إن كانت للامتنان عمت كما ذكره جماعة منهم القاضي أبو الطيب في أوائل تعليقته كقوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ۝٦٨﴾ ووجهه أن الامتنان مع العموم أكثر إذ لو صدق بالنوع الواحد من الفاكهة لم يكن في الامتنان بالجنتين كبير معنى.

إذا علمت ذلك فمن فروعه الاستدلال على طهورية كل ماء سواء نزل من السماء أو نبع من الأرض بقوله تعالى ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾".[2]

وقال ابن اللحام: " النكرة في سياق الإثبات إن كانت للامتنان عمت أخذا من استدلال أصحابنا إذا حلف لا يأكل فاكهة أنه يحنث بأكل التمر والرمان بقوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ۝٦٨﴾ وذكر ذلك أيضا جماعة من العلماء منهم القاضي أبو الطيب في أوائل تعليقه.

إذا تقرر هذا فمن فروع القاعدة:

الاستدلال على طهورية كل ما نزل من السماء أو نبع من الأرض بقوله

(١) ينظر تيسير التحرير (١/ ٢٢٠).

(٢) التمهيد (ص: ٣٢٥).

تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ فإن لم تكن النكرة المثبتة للامتنان فإنها لا تعم.

وذكر في المحصول كلاما[1] يوهم خلاف هذا فقال: إنها إن وقعت في الخبر نحو جاء رجل فإنها لا تعم وإن وقعت في الأمر نحو أعتق رقبة عمت عند الأكثرين بدليل الخروج عن العهدة بإعتاق ما شاء. هذا كلامه.

وقد علم منه أنه ليس المراد هنا عموم الشمول حينئذ فيكون الخلاف إنما هو في إطلاق اللفظ ووجه كونها في الخبر أن الواقع شخص ولكن التبس علينا بخلاف الأمر".[2]

---

(١) نص كلامه: " النكرة في الإثبات إذا كانت خبرا لا تقتضي العموم كقولك جاءني رجل وإذا كان أمرا فالأكثرون على أنه للعموم كقوله أعتق رقبة.

والدليل عليه أنه يخرج عن عهدة الأمر بفعل أيها كان ولولا أنها للعموم وإلا لما كان كذلك".

المحصول للرازي (٢/ ٣٤٤).

هذا كلام الإمام، ويبدو أن ابن اللحام هنا جمع بين مسألتين؛ لأن موضوع كلامه هو: النكرة المثبتة الواردة للامتنان خاصة. وكلام صاحب المحصول في النكرة بصفة عامة، ولذلك الإسنوي فصل بين المسألتين فقال: " المسألة التاسعة: النكرة في سياق الإثبات إن كانت للامتنان عمت"، ثم قال: " المسألة العاشرة: فإن لم تكن النكرة المثبتة للامتنان فإنها لا تعم".

وهذا إنما حسن التفريق بينهما لما يوجد من الفرق بين ما ينبى على المسألتين من الفروع. وإن كان ما يكتبه ابن اللحام إنما ينقله غالبا عن الإسنوي.

(٢) القواعد والفوائد (ص: ٢٧٧).

وما ذكر من الحنث في حكم من حلف لا يأكل فاكهة، فأكل تمرا إلخ أورد فيه الإمام البخاري في صحيحه كلاما؛ فقال -ممزوجا بكلام شارحه القسطلاني-: " وقال (بعضهم) -قيل: هو الإمام أبو حنيفة وجماعة كالفراء-: (ليس الرمان والنخل بالفاكهة) لأن الشيء لا يعطف على نفسه إنما يعطف على غيره لأن العطف يقتضي المغايرة فلو حلف لا يأكل فاكهة فأكل رطبًا أو رمانًا لم يحنث، (وأما العرب فإنها تعدها فاكهة) وإنما أعاد ذكرهما لفضلهما".

إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (٧/ ٣٦٩).

وقال العطار: " وبقي من أقسام النكرة العامة الواقعة في سياق الامتنان كقوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ۝٤٨﴾". [١]

ويبدو أن مرادهم بعموم النكرة المثبتة الواردة للامتنان هو العموم الشمولي، وأما العموم البدلي فإنه موجود في النكرة بصفة عامة. وإنما لم يوجد العموم البدلي في نحو "جاء رجل" لأنه في واقع الأمر ندري أنه معين، ولكن التبس علينا تعيينه.

إذن هذه هي المواضع التي تكون فيها النكرة المثبتة عامة وهي في غير هذه المواضع مطلقة؛ أي دالة على فرد غير معين على سبيل البدل كقوله تعالى: " إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة" كما يقتضيه الوضع لا تعرض فيها لعموم ولا خصوص وإنما تدل على فرد غير معين على سبيل البدل إذا كانت في الإنشاء نحو الآية السابقة، ونحو " أعتق رقبة".

وأما إذا كانت في الأخبار نحو " رأيت رجلا" فالذي تدل عليه هو واحد مجهول عند السامع لا غير.

هذا منتهى الكلام على هذا النوع -النوع الثالث- من صيغ العموم -النكرة في سياق النفي وما ألحق بها من النكرات الأخرى كالنكرة الواقعة في سياق الشرط، وفي سياق الامتنان، والنكرة الموصوفة بصفة عامة- وما يتعلق بذلك من بحوث وأثمار أنظار.

النوع (الرابع) من هذه الصيغ هو (الاسم المفرد) ما ليس بمثنى ولا مجموع (اذا دخل عليه الالف واللام) المفيدة للعموم (لا) اللام التي (للتعريف) التي ينصرف المحلى بها الى العهد الذهني او الذكري اذ من المعلوم أن المفرد المعرف كالجمع المعرف فان لم تكن اللام فيه للعهد فانه يصرف الى العموم

---

(١) حاشية العطار على شرح المحلي (٢/ ١١).

والاستغراق، و ذلك (كـ)ـالانسان في (قوله تعالى: " إن الانسان لفي خسر"، و) السارق والسارقة في (قوله تعالى "و السارق و السارقة) فاقطعوا أيديهما" و(أما النكرة) و هو كل اسم شائع في جنسه لا يختص به واحد دون آخر (كقولك مشرك وسارق) (فـ)ـإنه (لا يتناول الا) فردا (واحدا) غير معين، و بذلك فإنها لا تعم العموم الشمولي، و هو محل الكلام هنا وإن عمت عموما بدليا.

النوع (الخامس) هو (الألفاظ المؤكدة) -بكسر الكاف- (كقولهم: كل) أي ككل فكلمة قولهم هذه زائدة في كلام المصنف هنا، ومثلها غيرها مما تقدم ذكره ومما يأتي

فهو معتاد إيرادها في مقام التمثيل وهي على كل حال زائدة.

(و)مثل "كل" هذا في كونه من أدوات التوكيد وكونه لفظا عاما (جميع وأجمعون وأكتعون) وأبتعون وأبصعون فهذه الصيغ كلها من أدوات العموم.

وتفصيل القول في ذلك يتحقق بذكر أمور ونشر ما انطوى فيه:

الامر الأول: أن من يرون عموم لفظ كل وجميع استدلوا على ذلك بأدلة ساقها صاحب المحصول قائلا: " إن صيغة الكل والجميع تفيدان الاستغراق ويدل عليه وجوه الأول أن قوله جاءني كل فقيه في البلد يناقضه قوله ما جاءني كل فقيه في البلد ولذلك يستعمل كل واحد منهما في تكذيب الآخر والتناقض لا يتحقق إلا إذا أفاد الكل الاستغراق لأن النفي عن البعض لا يناقض الثبوت في البعض الثاني أن صيغة الكل مقابلة في اللفظ لصيغة البعض ولولا أن صيغة الكل غير محتملة للبعض وإلا لما كانت مقابلة لها الثالث أن الرجل إذا قال ضربت كل من في الدار وعلم أن في الدار عشرة ولم يعرف سوى هذه اللفظة أعني أنه لم يعرف أن في الدار أباه وغيره ممن يغلب على الظن أنه لا يضربه بل جوز أن يضربهم كلهم فإن الأسبق إلى الفهم الاستغراق ولو كانت لفظة الكل

مشتركة بين الكل والبعض لما كان كذلك لأن اللفظ المشترك لما كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية امتنع أن تكون مبادرة الفهم إلى أحدهما أقوى منها إلى الآخر الرابع أن يتمسك بسقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي أما الأول فهو أن السيد إذا قال لعبده كل من دخل اليوم داري فأعطه رغيفا فلو أعطى كل داخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه حتى أنه لو أعطى رجلا قصيرا فقال له لم أعطيته مع أني أردت الطوال فللعبد أن يقول ما أمرتني بإعطاء الطوال وإنما أمرتني بإعطاء من دخل وهذا قد دخل وكل عاقل سمع هذا الكلام رأي اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وأما الثاني فهو أن العبد لو أعطى الكل إلا واحدا فقال له السيد لم لم تعطه فقال لأنه طويل وكان لفظك عاما فقلت لعلك أردت القصار استوجب التأديب بهذا الكلام.

الخامس إذا قال أعتقت كل عبيدي وإمائي ومات في الحال ولم يعلم منه أمر آخر سوى هذه الألفاظ حكم بعتق كل عبيده وإمائه.

ولو قال غانم حر وله عبدان اسمهما غانم وجبت المراجعة والاستفهام فعلمنا عدم الاشتراك السادس إنا ندرك تفرقة بين قولنا جاءني فقهاء وبين قولنا جاءني كل الفقهاء ولولا دلالة الثاني على الاستغراق وإلا لما بقي الفرق السابع معلوم أن أهل اللغة إذا أرادوا التعبير عن معنى الاستغراق فزعوا إلى استعمال لفظة الكل والجميع ولا يستعملون الجموع المنكرة ولولا أن لفظة الكل والجميع موضوعة للاستغراق وإلا لكان استعمالهم هاتين اللفظتين عند إرادة الاستغراق كاستعمالهم للجموع المنكرة فإن قلت في جميع هذه المواضع إنما حكمنا بالعموم للقرينة قلت كل ما تفرضونه من القرائن أمكننا فرض عدمه مع بقاء الأحكام المذكورة وأيضا لو قيل كل من قال لك جيم فقل له دال فها هنا لا قرينة تدل على هذه الأحكام مع أن العموم مفهوم منه وأيضا فلو كتب في كتاب وقال اعملوا بما فيه حكم بالعموم مع عدم القرينة وأيضا

الأعمى يفهم العموم من هذه الألفاظ مع أنه لا يعرف القرائن المبصرة وأما المسموعة فهي منفية لأنا فرضنا الكلام فيمن سمع هذه الألفاظ ولم يسمع شيئا آخر الثامن لما سمع عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قول لبيد:

وكل نعيم لا محالة زائل

قال كذبت فإن نعيم الجنة لا يزول فلولا أن قوله أفاد العموم وإلا لما توجه عليه التكذيب".[1]

الأمر الثاني من هذه الأمور هو: أن لفظ (كل) يدل على العموم عند أرباب العموم القائلين بعمومه على كل حال سواء كان للتوكيد أو لا وسياق التنصيص على ذلك.

الامر الثالث: هو أن معنى العموم في مدخول كل هو الفرد لا المجموع متى أضيفت إلى النكرة واختلف في مقتضاها إذا أضيفت إلى المعرفة قال ابن السبكي: " وقد تضاف لفظا إلى نكره مثل: ﴿كُلُّ ٱمۡرِيِٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٞ ٢١﴾ ﴿وَكُلُّ شَيۡءٖ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ ٥٢﴾ ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلۡزَمۡنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِي عُنُقِهِۦۖ وَنُخۡرِجُ لَهُۥ﴾ وقال لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

وقال كعب بن زهير:

كل ابن أنثى وان طالت سلامته يوما على آلة حدباء محمول

ومعنى العموم في هذا القسم كل فرد لا المجموع وكل لا دلالة لها الا على كل فرد وهي نص في كل فرد مما دلت عليه تلك النكرة مفردا كان أو تثنية أو جمعا ويكون الاستغراق للجزئيات بمعنى ان الحكم لكل جزء من جزئيات النكرة وقد يكون مع ذلك الحكم على المجموع لازما كقولنا: كل مشرك مقتول وقد

(١) المحصول للرازي (٢/ ٣٣٧، ٣٤٠).

لا يلزم كقولنا كل رجل يشبعه رغيف وكلا الأمرين ليس من لفظ كل بل يظهر ذلك من معنى الكلام وقد يضاف كل لفظ إلى معرفة لقوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا ۝٩٥﴾ وقوله ﷺ حكاية عن ربه: "يا عبادي كلكم جائع الا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم يا عبادي كلكم عار الا من كسوته فاستكسوني اكسكم" وكلام اكثر الأصوليين يقتضي ان كلا في هذه الحالة مثلها حالة الإضافة إلى نكرة في الدلالة على كل فرد واقتضى كلام بعض الاصوليين وابن مالك من النحاة ان مدلولها في هذه الحالة المجموع قال الشيخ الإمام والدي أطال الله بقاه والذي يظهر أنها إذا أضيفت إلى معرفة فإن كان مفردا كانت لاستغراق أجزائه ويلزم منه المجموع ولذلك يصدق قولنا كل رمان مأكول ولا يصدق كل الرمان مأكول لدخول قشره وبعبارة أخرى يصدق كل رجل مضروب إذا ضربت كلما واحد ضربا ما ولا يصدق كل الرجل مضروب الا إذا أضربت جميع أجزائه وان كانت المعرفة المضاف إليها جمعا احتمل ان يراد المجموع كما في قولنا كلكم بينكم درهم وان يراد كل فرد كقوله ﷺ: "كلكم راع" ولذلك فصله بعد ذلك فقال لسلطان راع والرجل راع والمرأة راعية والاحتمال الثاني: اكثر فيحمل عليه عند الإمكان ولا يعدل الأول الا بقرينة ومن أمثلة بعض الاصوليين كل أعضاء البدن حيوان والمراد المجموع كما في كلكم بينكم درهم وهذا يحتاج إلى سماع من العرب لكن كلام النحو بين منطبق عليه قال ابن السراج يقول ان خيرهم كلهم زيد وان لي قبلكم كلكم خمسين درهما والمراد الجمع لا كل فرد.

واعلم انك إذا اثبت حكما لجزء أو أجزاء ثم أخذت جملة من تلك الأجزاء أو الجزئيات لا يلزم ان يثبت لها ذلك الحكم بل قد يثبت بحسب ما يدل عليه الدليل".[1]

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج (٢/ ٩٤، ٩٥).

وقال صدر الشريعة: " فإن دخل الكل على النكرة فلعموم الأفراد، وإن دخل على المعرفة فللمجموع".[1]

وفي تيسير التحرير: " (وأما كل فلاستغراق أفراد ما دخلته) فحال مدخولها حينئذ (كان ليس معه غيره) أي كحاله وقت عدم غيره معه (في المنكر) أي فيما إذا كان مدخولها نكرة، وذلك لأن النكرة عبارة عن الفرد المنتشر، واستغراقه عبارة عنه من حيث تحققها في ضمن كل ما يصدق عليه من أشخاصه، وهذه الحيثية وإن كانت زائدة على ذاته لكنها من حيث أنها حصلت باعتبار ملاحظة أمور متحدة معه بحسب الماهية كالعدم، بخلاف مقابلة المشار إليه بقوله (وأجزائه) أي ولاستغراق أجزائه (في المعرف) فيما إذا كان مدخوله معرفة فإن أجزاء الشيء أمور مباينة لذلك الشيء بحسب الحقيقة (فكذب كل الرمان مأكول) لأن قشره مثلا من جملة أجزائه، وهو غير مأكول فإنه صادق لعدم استغراق أجزائه التي لا تؤكل، وإنما يستغرق كل رمان ومأكوليته (دون كل رمان) ما هو المتعارف أكله من أجزائه".[2]

الامر الرابع: أنه قد فرق بين ان يتقدم النفي على كل وبين أن تتقدم عليه من حيث عين المنفي هل هو المجموع أو البعض.

وأول من نبه على هذا الأمر وذكره هو الإمام عبد القاهر الجرجاني ثم تبعه من بعده من البيانيين والنحاة.

قال الشوكاني: " وقد ذكر علماء النحو والبيان الفرق بين أن يتقدم النفي على كل، وبين أن تتقدم هي عليه، فإذا تقدمت كل على حرف النفي نحو: كل القوم لم يقم أفادت التنصيص على انتفاء قيام كل فرد فرد، وإن تقدم النفي

---

(١) شرح التلويح على التوضيح (١/ ١٠٨)

(٢) تيسير التحرير (١/ ٢٢٤).

عليها مثل: لم يقم كل القوم لم تدل إلا على نفي المجموع، وذلك بصدق بانتفاء القيام عن بعضهم، ويسمى الأول عموم السلب والثاني سلب العموم، من جهة أن الأول يحكم فيه بالسلب عن كل فرد، والثاني لم يفد العموم في حق كل أحد إنما أفاد نفي الحكم عن بعضهم.

قال "القرافي": وهذا شيء اختصت به كل من بين سائر صيغ العموم، قال: وهذه القاعدة متفق عليها عند أرباب البيان، وأصلها قوله ﷺ: "كل ذلك لم يكن" لما قال له ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت".[1]

الامر الخامس: أنه قد فرق بين العموم المستفاد من كل والعموم المستفاد من الجميع. قال صدر الشريعة: " قالوا عمومه على سبيل الانفراد أي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره)، وهذا إذا دخل على النكرة.

(فإن قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد إذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد أول بالنسبة إلى المتخلف بخلاف من دخل، وهاهنا فرق آخر هو أن من دخل أولا عام على سبيل البدل فإذا أضاف الكل إليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الأول فيتعدد الأول) ، وهذا الفرق قد تفرد به أيضا، وتحقيقه أن الأول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة إلى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن أولا يمكن حمل الأول على هذا المعنى، وهو معناه الحقيقي أما في قوله كل من دخل أولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل أولا فاقتضى التعدد في المضاف إليه، وهو من دخل أولا فلا يمكن حمل الأول على معناه الحقيقي لأن الأول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي، وهو السابق بالنسبة إلا المتخلف.

---

(١) إرشاد الفحول (١/ ٢٩٧)

(وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فإن قال جميع من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد إن دخلوا فرادى يستحق الأول فيصير جميع مستعار الكل)".(١)

قال الشوكاني: " و قد روي أن الزجاج حكى هذا الفرق عن المبرد".

الامر السادس: أن لفظة كل من اقوى صيغ العموم قال الشوكاني: قال القاضي عبد الوهاب ليس بعد كل في كلام العرب كلمة أعم منها، ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعة، تقول: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، وجاءني القوم كلهم، فيفيد أن المؤكد به عام وهي تشمل العقلاء، وغيرهم والمذكر والمؤنث، والمفرد والمثنى والمجموع فلذلك كانت أقوى صيغ العموم، وتكون في الجميع بلفظ واحد، تقول كل النساء، وكل القوم، وكل رجل، وكل امرأة.

قال سيبويه: معنى قولهم: كل رجل: كل رجال، فأقاموا رجلا مقام رجال؛ لأن رجلا شائع في الجنس، والرجال الجنس، ولا يؤكد بها المثنى استغناء عنه بكل، ولا يؤكد بها إلا ذو أجزاء، ولا يقال: جاء زيد كله".(٢)

الامر السابع هو: أن لفظ جميع دال على العموم عند أرباب العموم لكن جرى الخلف في مستفاد هذا العموم هل هو مستفاد مما تضاف إليه من المعارف أو من دلالته ـ دلالة جميع ـ الجمهور على الثاني و ابن السبكي على الاول.

لكن هذا الراي السبكي ضعف، ورد، ومما سيق في شان ذلك قول العطار: " وأجيب بأن العموم من جميع إذا قدرت اللام في المضاف إليه للجنس لا للاستغراق أو كان المضاف إليه معرفا بالإضافة نحو جميع غلام زيد إذ عموم

(١) شرح التلويح على التوضيح (١/ ١١٢، ١١٣).

(٢) إرشاد الفحول (١/ ٢٩٧)

أجزائه من جميع لا من تعريف غلام بالإضافة على أن النظر منقوض بنحو جميع زيد حسن إذ المضاف إليه معرفة ولا عموم فيه".[1]

بهذا انتهى الكلام على هذا النوع

-النوع الخامس- من هذه الصيغ وقد ذكرت -كما ترى- محصورة موجزا فيها القول- ولا شك أن ذلك يحتاج الى مزيد بسط وبيان لمضامينه فليصر إلى بيان ذلك قائلين:

(١) حاشية العطار على المحلي (٢/ ٤).

فصل

في تفصيل المقال في ما تقدم ذكره في شأن هذه الصيغ

اعلم أن تفصيل وبيان ما ورد من المذاهب في شان دلالة هذه الصيغ على الغموم وما في بعضها من بحوث وآراء قد اختلفت، وسوق هذا التفصيل والبيان به يتحقق تحصيل التصور التام في هذا الشأن، وما يتعلق بذلك من بحوث وامور معرفية ونظرية مختلفة، فاذا تشوقت لذلك وتعلق به مرادك فـ(ـاعلم ان الناس) القائلين بالكلام النفسي من الفقهاء والاصوليين (اختلفوا في) كون العموم له الفاظ تخصه، ولذلك اختلفوا (في) كون هذه الالفاظ التي تسمى بألفاظ العموم أنها للعموم حقيقة وهي (هذه الانواع الخمسة) المذكورة (على ثلاثة مذاهب) تقدمت الاشارة اليها:

(فقال قوم يلقبون بأرباب الخصوص) لأنهم يقولون بان هذه الالفاظ موضوعة للخصوص، ومن هؤلاء ابو الحسن ابن المنتاب المالكي ومحمد بن شجاع البلخي الحنفي وابن سريح الشافعي فهؤلاء جميعا قد نقل أنهم قد ذكروا (انه) أي ما ذكر من هذه الألفاظ (موضوع لأقل الجمع وهو إما اثنان وإما ثلاثة) بناء(علي ما سياتي) ذكره من (الخلاف فيه) يعني في تعيينه وتحديده ولا يقتضي العموم إلا بقرينة.

قال الزركشي: " وقال القاضي في التقريب والإمام في البرهان: يزعمون أن الصيغ الموضوعة للجمع نصوص في الجمع، محتملات فيما عداه إذا لم تثبت قرينة تقتضي تعديها عن أقل المراتب.

وقال أبو الحسين في " المعتمد ": يشبه أن يكونوا جعلوا لفظة " من " حقيقة في الواحد مجازا في الكل. وجعلوا بقية ألفاظ العموم حقيقة في جمع

غير مستغرق؛ لأنه يبعد أن يجعلوا ألفاظ الجمع المعرف باللام كالمسلمين حقيقة في الواحد مجازا في الجمع، ولفظ "كل وجميع" أبعد".(١)

هذا القول هو المذهب الأول في هذه المسألة.

وقال أرباب العموم القائلون بأن ما ذكر من هذه الألفاظ موضوع للعموم وهم الجمهور: إن هذا كله (هو للاستغراق) والشمول(بالوضع) فهو موضوع له وبذلك فإنه حقيقة فيه، فيحمل عليها (إلا أن يتجوز به عن وضعه) هذا وعلى هذا المذهب كما سبق ذكر ذلك أكثر حملة الشريعة من الفقهاء، كمالك وأصحابه وأهل الظاهر بأسرهم، وهو مذهب الشافعية على الصحيح، وجمهور الأصوليين وجماهير المعتزلة.

هذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

(وقال الواقفية) وهم من يرون أن هذا الذي ذكر من هذه الألفاظ (لم يوضع لا لخصوص ولا لعموم كما أنه ليس مشتركا بينهما، وبذلك فهو لم يوضع لإفادة العموم، ولا لغيره كأقل الجمع (بل أقل الجمع داخل فيه) لا لأنه موضوع له بل هو داخل فيه (لضرورة صدق اللفظ) في الخارج وحصوله فيه، (بـ)ـموجب (حكم الوضع) ومقتضاه. كالمرة في افعل.

وبذلك فـ(ـهو -بالإضافة) والنسبة (إلى الاستغراق) أي استغراقه وشموله (للجميع) أي جميع ما صلح له من الأفراد (أو الاقتصار) به (على الأقل) منها (أو تناول)ـه لـ(ـصنف) معين فقط كالعرب او العجم بلفظ الناس مثلا (أو) تناول (عدد) واقع (بين) العدد (الأقل) أقل الجمع (والاستغراق) وهو العدد الذي فوق هذا الأقل بلا حد- لفظ (مشترك) بين ذلك كله وبهذا فهو (يصلح) استعماله (لكل واحد من) هذه (الأقسام) فيصح إرادته به فيكون مشتركا بين

(١) البحر المحيط (٤/ ٢٤).

هذه الأقسام كلها اشتراكا (كاشتراك لفظ الفرقة)- بكسر الفاء- (والنفر) -بفتح النون والفاء- بين الرجال الثلاثة والأربعة والخمسة والستة مثلا وبهذا فإنه يصح إطلاق لفظ النفر والفرقة على أي عدد من هذه الأعداد وإرادته به إذ يصلح لكل واحد منهم فمتى أريد به وقصدت دلالته عليه دل عليه (فليس مخصوصا في الوضع بعدد) معين مما ذكر وإن كنا نعلم (بمقتضى الضرورة) أن أقل الجمع لابد منه (فيما يراد) به ليجوز إطلاقه على وجه الحقيقة وبمقتضى الوضع.

هذا ما صور به المصنف مذهب الواقفية هذا إلا أن بيان حقيقة هذا المذهب يحتاج إلى ذكر أمرين:

أحدهما: أن هذا المذهب ينسب إلى أبي الحسن الأشعري والباقلاني ونسبه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في التبصرة إلى الأشاعرة وقال (إنهم قد قالو لا صيغة للعموم تخصه) ولعله أراد بعضهم إذ من نقل عنه أنه قد قال بهذا هو الأشعري ووافقه الباقلاني على ذلك ونسبه القاضي في مختصر التقريب لمعظم المحققين ونسبه الآمدى لجماعة من الأصوليين وقد نقل هذا المذهب عن البرغوث من المعتزلة وابن الراوندي ثم إن أبا الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ قد نقل عنه في هذا الشأن أمران:

أ- أنه لا يثبت هو وموافقوه في هذا القول لمعنى العموم صيغة لفظية وقد أنكر إمام الحرمين هذا فقال: " نقل مصنفوا المقالات عن الشيخ أبي الحسن والواقفية أنهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية وهذا النقل على هذا الإطلاق زلل فإن أحدا لا ينكر إمكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ مشعرة به كقول القائل رأيت القوم واحدا واحدا لم يفتني منهم أحد وإنما كرر هذا اللفظ قطعا لوهم من يحسبه خصوصا إلى غير ذلك وإنما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بلفظ الجمع ".[1]

---

(١) البرهان (١/ ٢٢١)

وقال أيضا: " ومما زل فيه الناقلون أنهم نقلوا عن أبي الحسن ومتبعية أن الصيغة وإن تقيدت بالقرائن فإنها لا تشعر بالجمع بل تبقى على التردد وهذا وإن صح النقل فيه فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع كقول القائل رأيت القوم أجمعين أكتعين أبصعين فأما ألفاظ صريحة تفرض مقيدة فلا يظن بذي عقل أن يتوقف فيها".[1]

وهذا الذي ذكره إمام الحرمين قد رده المازري وقال إن هذا الذي أنكره إمام الحرمين من بقاء الوقف مع حصول التقيد بالقرائن أمر منصوص عليه في كتب أئمتهم ولو سلم له ذلك فإنما يقتضي إنكار وجود لفظة تقتضي الاستيعاب على حسب ما ذكروه.

وأشار إلى أن تلك الصور إنما استفيد العموم منها بإضافة قرائن استشعرت من المتكلم بهذه الألفاظ التابعة للصيغة.

ب- أنه قد نقل عن أبي الحسن في صورة وقفه هذا مذهبان. قال إمام الحرمين: "نقل عن أبي الحسن مذهبان حسب ما مضى في صيغة الأمر: أحدهما: الحكم بكون اللفظ مشتركا بين الواحد اقتصارا عليه، وبين أقل الجمع وما فوقه، ونقل عنه أنه كان يقول: لا أحكم بالاشتراك، ولا أدري للصيغ مجملا، ولا مفصلا، ولا مشتركا". هذا هو الأمر الأول.

الأمر الثاني هو أنه اختلف هؤلاء الواقفية في محل الوقف وفي صفته كما تقدم ذكر ذلك قال الزركشي: " واختلفت الواقفية في محل الوقف على ستة أقوال، وفي صفته على قولين.

فأما محله: فالمشهور من مذهب أئمتهم القول به على الإطلاق من غير تفصيل.

(١) البرهان (١/ ٢٢٢).

والثاني: أن التوقف في أخبار الوعد والوعيد دون الأمر والنهي، وحكاه أبو بكر الرازي عن الكرخي. قال: وربما ظن أن ذلك مذهب أبي حنيفة، لأنه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر من المسلمين، ويجوز أن يغفر الله لهم في الآخرة، وليس ذلك مدركه، بل لأن الأدلة الموجبة للوعيد بالتخليد في النار إنما انتهضت في حق الكفار بدلائل من خارج.

والثالث: عكسه، وهم جمهور المرجئة، فقالوا: بصيغ العموم في الوعد والوعيد، وتوقفوا فيما عدا ذلك.

والرابع: الوقف في الوعيد بالنسبة إلى عصاة هذه الأمة دون غيرها.

والخامس: الوقف في الوعيد دون الوعد. قال القاضي: وفرقوا بينهما بما يليق بالشطح والترهات دون الحقائق.

والسادس: التفصيل بين أن لا يسمع قبل اتصالها به شيء من أدلة السمع وكانت وعدا أو وعيدا، فيعلم أن المراد بها العموم وإن كان قد سمع قبل اتصالها به أدلة الشرع وعلم انقسامها إلى العموم والخصوص، فلا يعلم حينئذ العموم في الأخبار التي اتصلت به، حكاه القاضي في " مختصر التقريب ".

السابع: الوقف في حق من لم يسمع خطاب الشارع منه - ﷺ - فأما من سمع منه، وعرف تصرفاته فيه ما بين عموم وخصوص، فإنه لا يقف، كذا حكاه المازري، وهو عكس ما قبله.

الثامن: التفصيل بين أن يتقيد بضرب من التأكيد فيكون للعموم، دون ما إذا لم يتقيد، فلفظ " الناس " مثلا، إذا قلنا: إنه لا يعم حالة الإطلاق سلم أنه عام في مثل قولك: الناس أجمعون عن آخرهم، صغيرهم وكبيرهم، لا يشذ منهم أحد، إلى غير ذلك، حكاه القاضي. قال: والمحققون من الواقفية يقولون: وإن قيدت بهذه القيود، فليس موضوعة للاستغراق في اللغة، ولكن قد يعرف

عمومها بقرائن الأحوال المتقربة بالمقام، وهي مما ينحصر بالعبارة، كما يعرف بالقرائن وجل الوجل، وإن كانت القرائن لا توجب معرفتها، ولكن أجرى الله العادة بخلق العلم الضروري عندنا.

والتاسع: أن لفظة المؤمن والكافر حيثما وقعت في الشرع أفادت العموم دون غيرهما، حكاه المازري عن بعض المتأخرين. قال: ويمكن أن يكون هذا من أحكام الشرع في الأحكام اللغوية كأحكامه في الصلاة والحج والصوم.

وأما صفة الوقف: فقد اختلف النقل فيه عن الشيخ وأصحابه، فنقل عنهم مذهبان.

أحدهما: أن اللفظ مشترك بين الواحد اقتصارا عليه، وبين أقل الجمع فما فوقه اشتراكا لفظيا، كالقرء والعين ونحوهما، أي أنه موضوع لهما وضعا متساويا، حكاه المازري والأصفهاني، وهذا فيما يحمل من الصيغ على الواحد "كمن، وما، وأي"، ونحوها، وأما ألفاظ الجموع فهي مشتركة بين أقل الجمع وبين ما فوقه اشتراكا لفظيا.

والثاني: نفي العلم بكيفية الوضع من أصله، ويقولون: هي مستعملة للعموم والخصوص، ولكن لا ندري هل ذلك على وجه الحقيقة أو المجاز. وحكى ابن الحاجب هذين القولين على وجه آخر.

أحدهما: أنا لا ندري هل وضعت هذه الصيغة للعموم أم لا؟

والثاني: أنا ندري أنها استعملت للعموم، ولكن لا ندري أذلك على وجه الحقيقة أم لا. ونقل قول الاشتراك في أصل المسألة مباينا لقول الوقف. واعلم أن الواقفية وإن قالوا: بأن اللفظ لم يوضع لخصوص ولا عموم، فقالوا: إنا نعلم أن أقل الجمع لا بد منه ليجوز إطلاقه؛ وجعل إمام الحرمين الخلاف في

غير الصيغ المؤكدة، وأما هي فلا خلاف في اقتضائها العموم".[1]

هذا بيان حال هذه المذاهب وصورها.

(ثم إن أرباب العموم) هؤلاء بعد ما اتفقوا على ان هذه الالفاظ المذكورة موضوعة للعموم (اختلفوا في التفصيل) المتعلق بأفراد هذه الألفاظ ، وهكذا اختلفوا (في ثلاث مسائل) مواضيعها ثلاثة أفراد مما ذكر.

(الاولى) من هذه المسائل هي: مسألة وجود (الفرق في حال الاثبات بين) الجمع (المعرف و) الجمع (المنكر) من حيث الدلالة على العموم والاستغراق ، وعدم وجوده هو أمر مختلف فيه (فقال الجمهور لا فرق بين) الجمع المعرف والجمع المنكر) في إفادة العموم والاستغراق والدلالة عليه فلا فرق بين (قولنا اضربوا الرجال وبين قولنا اضربوا رجالا) فلفظ الجمعين -الرجال ورجال- كلاهما دال على الاستغراق والشمول (و) كذلك لا فرق بين قولنا (اقتلوا المشركين واقتلوا مشركين) فكلا الجمعين دال على الاستغراق والعموم أيضا هذا - كما تقدم ذكره - هو مذهب الجمهور -على قول المصنف- (وإليه ذهب أبو علي الجبائي) وقد اختلف في هذا الجمع الذي يرى عمومه وإن نكر هل هو جمع كثرة أو جمع قلة. قال الزركشي: "قال صفي الدين الهندي: والذي أظنه أن الخلاف في غير جمع القلة ، وإلا فالخلاف فيه بعيد جدا إذ هو مخالف لنصهم على أنه للعشرة فما دونها بطريق الحقيقة فالقول بأنه للعموم بطريق الحقيقة مخالف لقولهم.اهـ.

لكن حكاه الجمهور عن الجبائي، ومنهم القاضي أبو بكر في مختصر التقريب مصرحا بأنه يجعل الجمع المنكر بمنزلة المعرف، وقضية ذلك عدم التفرقة بين جموع القلة والكثرة، وهو قضية كلام البزدوي".[2]

---

(١) البحر المحيط (٤/ ٢٩، ٣٢).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ١٨٠)

وقال ابن السبكي: لكن الحكايات في غالب المصنفات عن الجبائي ناطقة بأنه يجعل المنكر بمنزلة الجمع المعرف (والقاضي) في (مختصر التقريب) صرح بحكاية ذلك عنه، وقضية ذلك عدم التفرقة بين جموع القلة والكثرة". ويشهد لذلك أيضا أنهم حكوا عن الجبائي صحة الاستثناء من الجمع المنكر.

وكون موضوع الكلام في هذه المسألة هو الجمع على إطلاقه سواء كان جمع كثرة أو قلة هو ما صرح به. قال الاسنوي واعلم أنه لا فرق عند الاصوليين والفقهاء بين التعبير بجمع القلة كأفلس أو بجمع الكثرة كفلوس على خلاف طريقة النحويين (وقال العطار: «والأصح أن الجمع المنكر» سواء كان جمع قلة أو كثرة).

وإذا تقرر هذا فإنه حصل لنا به معرفة صورة مذهب الجبائي وأن هذه المسألة مفروضة في الجمع على إطلاقه أي سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة. اما ما ذكره المصنف من أن هذا -مساواة الجمع المنكر للجمع المعرف في الدلالة على الاستغراق- هو مذهب الجمهور فإنه خلاف المنصوص عليه وخلاف ما دلت عليه النقول الأصولية، إذ لم ينقل الذهاب إلى هذا القول إلا عن طائفة من الحنفية منهم فخر الاسلام البزدوى وابن الساعاتي، وعن بعض الشافعية، كما صرح بذلك الشيخ الشيرازي والباجي المالكي، ثم إن من يقول من هؤلاء بعموم هذا الجمع إن كان يعني بالعموم انتظام جملة من المسميات ووقوعها مجموعة تحت لفظ كما هو رأي البزدوي ومن وافقه في ذلك فإنه لا خلاف بينه وبين من يرى ان العموم هو الاستغراق في شأن الجمع فيؤول هذا الخلاف حينئذ إلى خلاف لفظي اذ من يرى أن العموم هو الاستغراق لا ينكر أن يكون هذا الجمع عاما بمعنى أن يكون منتظما لجمع من المسميات. قال التفتازاني: (لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات) وأما إن

كان يعني بذلك أنه عام بمعنى أنه مستغرق وشامل لمسميات لا حصر لها، فإن الخلف بينه وبين من لا يرى عمومه ثابت متحقق فالخلاف بين الفريقين حينئذ معنوي حقيقي.

خلاصة القول أن من قالوا بكون هذا الجمع - الجمع المنكر - عاما هم طائفة وأفراد من الفقهاء والأصوليين فقط .

وأما ما عليه الجمهور فهو أن هذا الجمع ليس من صيغ العموم . قال الاسنوي: " والجمهور على أنه لا يعم، بل اقله ثلاثة على الصحيح عند جمهور الأصوليين كما هو الصحيح عند النحاة والفقهاء. وقيل اقله اثنان".

وقال الامام الرازي: " الجمع المنكر يحمل عندنا على اقل الجمع وهو الثلاثة". وقال الشيخ الشيرازي: " أسماء الجموع إذا تجردت عن الألف واللام لم تقتض العموم وقال ابو الوليد الباجي المالكي اسماء الجموع إذا تجردت عن الألف واللام لم تقتض العموم وقال ابن الهمام من الحنفية ليس الجمع المنكر عاما) وقال محب الله بن عبد الشكور الحنفي: " الجمع المنكر ليس من صيغ العموم". وقال التفتازاني: "فالأكثرون على أنه ليس بعام".[1]

وقال ابن اللحام الحنبلي: " ألفاظ الجموع المنكرة كمسلمين ومشركين لا تفيد العموم في إحدى الروايتين عن أحمد".[2]

وقال ابن السبكي في الابهاج: " الجمع المنكر إذا لم يكن مضافا لا يقتضي العموم عند الجمهور بل يحمل على ثلاثة أو اثنين على الخلاف في أقل الجمع".[3]

---

(١) التلويح على التوضيح / ١ / ٩٧

(٢) الفوائد والقواعد / ص: ٢٣٨

(٣) الابهاج / ٢ / ٨٦٨

كما صرح غير هؤلاء بهذا القول وهو أن الجمع المنكر لا يعم عند الجمهور، فتضافرت النصوص الأصولية في هذا الشأن على أن هذا هو مذهب الجمهور.

وبهذا تعلم أن قول المصنف إن الجمهور على القول بعموم هذا الجمع (و) قوله (وقال قوم من الفقهاء والأصوليين (يدل) هذا الجمع المنكر على جمع) مركب من أفراد وعدد (غير معين ولا مقدر) بقدر معين كثلاثة أو اثنتين (ولا يدل على الاستغراق و) هذا القول (هو الأظهر) والأبين رجحانه (و) القول (الأول) الذي نسبناه للجمهور (أقوى) من حيث ما قام عليه من دليل وحجة (وأليق بمذهب أرباب العموم) لقولهم بأن هذه الألفاظ للعموم، ما هو إلا سهو منه - رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ - حيث نسب مذهب الجمهور إلى غيرهم ومذهب غيرهم إلى الجمهور.

وعلى كل فإن مذهب الجمهور وكذا مذهب غيرهم قد بيناهما بما سبق ذكره. وأن ما ذكره المصنف من ذلك قد يكون عن سهو منه، أو قد يكون ذلك من النساخ. وقد يكون مراده بالجمهور هو جمهور الحنفية فإنه قد نسب إليهم القول بهذا المذهب وإن كان الصحيح هو أن طائفة منهم فقط هي من تقول بهذا القول ثم إنهم يفرقون بين جمع القلة وجمع الكثرة في ذلك، فجمع القلة محمول عندهم على المتيقن وهو ثلاثة، وجمع الكثرة محمول عندهم على العموم، وإن كان نكرة.

هذا ما يتعلق ببيان أرباب هذين المذهبين في هذه المسألة، فلنصر إلى إيراد ما استدل به كل واحد من أهل هذين المذهبين حتى تتم صورة هذه المسألة على ما هي عليه تصويرا واستدلالا قائلين والله المستعان به وعليه التكلان:

أدلة الجمهور:

أهم الأدلة التي ساقها الجمهور لإثبات مذهبهم هذا منها:

أولا: أن لفظ رجال يمكن نعته بأي جمع شئنا، فيقال - مثلا - رجال ثلاثة، ورجال أربعة ورجال خمسة وهكذا، ومقتضى ذلك أن "رجالا" يمكن جعله مورد التقسيم لهذه الأقسام، والمورد للتقسيم بالأقسام يكون مغايرا لكل واحد من تلك الأقسام، وغير مستلزم لها، فاللفظ الدال على ذلك المورد لا يكون له إشعار بتلك الأقسام فلا يكون دالا عليها. وأما الثلاثة فهي مما لا بد منها، بناء على أنها أقل الجمع فثبت أنها تفيد الثلاثة فقط.

ثانيا: القطع والجزم بأن (رجالا) - مثلا - لا يتبادر منه عند إطلاقه استغراقه لكل رجل وشموله له على وجه تام، وبلا حصر.

ثالثا: أنه يصح توكيده بما، فنقول - مثلا - أعط رجالا ما، فلو كان موضوعا للجنس لما صح فيه التوكيد بـ"ما" ولما جاز فيه، بل سيمنع، كما يمنع في المعرف بالألف واللام.

رابعا: أن من قيل له: اضرب رجالا فضرب ثلاثة رجال، فإنه يوصف بأنه قد أتى بما طلب منه ووفى بالغرض، كما أنه لو قيل له (ادخل الدار) فدخل أولها لحقه اسم (الداخل) وانطلق عليه، فسقط عنه ذلك الأمر.

هذه هي عيون ما استدل به الجمهور على رأيهم هذا وهو أن الجمع المنكر لا يعم.

أدلة من خالف الجمهور في ذلك:

استدل أرباب هذا المذهب - وهو أن الجمع المنكر يعم - بأدلة منها:

أولا: صحة الاستثناء، كما في قوله تعالى (لو كان فيهما ءالهة إلا الله لفسدتا)

ثانيا: أنه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به، إذ لا نزاع في إطلاقه على الكل حقيقة.

ثالثا: أن في حمله على ما دون الكل إجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الأقل لتيقنه، أو على الكل لكثرة فائدته، وهذا أقرب لأن الجمعية بالعموم والشمول أنسب.

رابعا: أنه قد ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع، فحمله على الاستغراق حمل له على جميع حقائقه، فكان بذلك أولى من حمله على البعض، والاسم المشترك يفارق هذا الضرب من الجمع في أنه لا يحمل على كلا معنييه لأنه ليس بحقيقة في مجموعهما.

خامسا: أنه لو أراد المتكلم بلفظ الجمع المنكر البعض لبينه، وإذا بطل حمله على البعض تعين الاستغراق.

سادسا: أنه لو حمل على البعض لم يتميز البعض الذي يحمل عليه.

سابعا: أن حمله على الاستغراق حمل له على جميع حقائقه، فكان أولى من حمله على البعض. ويفارق ذلك الاسم المشترك في أنه لا يحمل على كلا معنييه لأنه ليس بحقيقة في مجموعها، وقولنا ناس ورجال يفيد كل جمع على سبيل الحقيقة.

هذا أهم ما استدل به أرباب هذا المذهب على إثبات صحة مذهبهم هذا.

وقد أجاب عن ذلك كله على الولاء من احتج للجمهور، ونصر قولهم في هذه المسالة وهكذا أجاب عن الدليل الأول بأن ما ذكر من صحة الاستثناء المذكور مردود من وجهين:

١-أن الاستثناء من الجمع المنكر لا يصح، وقولك (كلم رجالا إلا زيدا) مجاز.

ب- أنه ليس باستثناء، ولذلك يعرب ما بعد إلا فيه بدلا، ولو كان ذلك استثناء حقا لوجب نصب ما استثني به.

وأجاب عن الثاني بأن عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض.

بمعنى أنه وإن لم يعتبر الاستغراق عند إطلاق كلمة رجال - مثلا - فإن ذلك لا يدل على أن الاستغراق معدوم في هذه الكلمة، بل هو موجود فيها، ولكن تقال بالقدر المشترك بين الكل والبعض، ومن هنا لا تلزم البعضية الصرفة.

وعن الثالث والرابع بأنه إثبات اللغة بالترجيح على أن الحمل على القدر المشترك إبهام -كما في رجل- لا إجمال، إذ يعرف أن معناه جمع من الرجال، وإن لم يعلم تعيين عدده. وما ذكر من الجمع بين الحقائق إن أريد به أنه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع، وإن أريد به أنه موضوع للمفهوم الأعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق.

وعن الخامس أنه لو أراد - كذلك - الكل لبيَّنه، ثم يقال - أيضا - إنما يجب أن يبين ذلك لو لم يدل عليه مطلق الكلام.

وعن السادس أنا إذا قصرنا الحكم على الثلاثة فقد حملناه على أمر متميز، وإن كانت الثلاثة غير متعينة. فإن قيل: أفتجوزون لمن أمر بضرب رجال أن يضرب أكثر من ثلاثة.

قيل: نعم، ولا يجب عليه، أما سقوط الوجوب فلأنه بضرب أكثر من ثلاثة يوصف بأنه قد ضرب رجالا، وأما جواز الزيادة على ذلك فلقيام معنى الجمع فيهم. وكذا كمن قيل له ادخل الدار في أنه إن دخل أولها سقط عنه الأمر، وإن أمعن في الدخول لم يلزمه.

وعن السابع: أنه إن أراد أن قولنا رجال حقيقة في الثلاثة وفي الأربعة، وفي كل عدد ابتداء فذلك غير مسلم، لأنه لم يوضع للأعداد ابتداء، وإن أراد أنه حقيقة في الجمع، والجمع موجود في الثلاثة فصاعدا فصحيح، وذلك يمنعه أن يقول: إذا حملته على الاستغراق كنت قد حملته على جميع حقائقة، لأن الحقيقة واحدة، وهي الجمع، ثم يقال له: ولم زعمت أنه ينبغي أن يحمل هذا الاسم على كل ما وجدت فيه حقيقته، ولم أنكرت أنه يحمل على أقل ما يوجد فيه معنى الجمع، لأنه متحقق؟

هذا ما يتعلق بشأن الاستدلال في هذه المسألة وما سيق في ذلك من الأدلة.

ونختم هذه المسألة بذكر ما يوجب ذكر أقل الجمع وما يقضي بوجوب ذكره؟ وهذا أمر محتاج إليه لما سبق ذكره من أن الجمع المنكر عند الأكثرين محمول على أقل الجمع.

ويتمهد القول لبيان ما تقرر في هذه المسألة ويوطأ ببيان أمرين:

أحدهما: المعنى المراد بلفظ الجمع هذا بناء على أن لفظ الجمع يطلق بمعنى الضم -من جمع يجمع الشيء إذا ضمه- وبمعنى اسم العدد. والذي تقرر في ذلك هو أنه ليس الكلام هنا في لفظ الجمع بمعنى الضم والجمع المركب من الجيم والميم والعين. كما قال إمام الحرمين وإلكيا الهراسي وسليم في "التقريب" فإن (ج م ع) موضوعها يقتضي ضم شيء إلى شيء. وذلك حاصل في الاثنين والثلاثة وما زاد بلا خلاف.

قال سليم الرازي: بل قد يقع على الواحد كما يقال: جمعت الثوب بعضه إلى بعض وإليه يشير كلام الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني في الترتيب كما أنه ليس المراد بالجمع هنا - أيضا تعبير الاثنين عن أنفسهما بضمير الجمع نحو فعلنا لأن العرب لم تضع للمتكلم ضمير التثنية الغائب كما وضعته

للمخاطب والغائب، فليس للاثنين إذا عبرا عن أنفسهما بمضمر إلا الاتيان بضمير الجمع، ومثل ذلك أيضا مدلول قوله تعالى: "فقد صغت قلوبكما" وقول القائل: ضربت رؤوس الرجلين، وقطعت بطونهما)

فهذا كله ليس هو المراد بالجمع هنا، فليس مما فيه الكلام، وإنما المراد بالجمع هنا الجمع بمعناه اللقبي الذي هو اسم موضوع لعدد وضع فوق الاثنين للاستغراق وأقله ثلاثة، وهذا اللقب - الاسم - لهذا العدد كسائر الألقاب كزيد، وحمار، ونار.

فالقصد بالجمع هنا إذن هو الصيغ الموضوعة للجمع سواء كانت للسلامة أو التكسير كما قال إلكيا نحو مسلمين ورجال.[1]

ثانيهما: ما المراد بهذا الجمع هل هو جمع قلة أو جمع كثرة؟ وموجب النظر والبحث في هذا الشأن هو الحاجة إلى بيان هذا الأمر ثم يعلم محل هذا الكلام معينا ثم ما أورده ابن الصائغ النحوي ثم القرافي من الاستشكال في هذا الشأن، ونص هذا الاستشكال كما أورده العبادي ناقلا له عن الأصبهاني: في شرحه على المحصول حيث قال: "التنبيه الرابع الجواب عن إشكال عرض لبعضهم يعني القرافي وهو أنه قال لي نحو عشرين سنة أورد هذا السؤال على الفضلاء ولم يحصل لي ولا لهم جواب، وهو أن الخلاف في هذه المسألة وهو أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة غير مضبوط ولا متصور، وسببه أنه إن فرض قولهم أقل الجمع اثنان أو ثلاثة في صيغة الجمع الذي هو جيم وميم وعين امتنع إثباته في غيرها إذ لا يلزم من ثبوت الحكم لصيغة ثبوت الحكم لغيرها وإن كان في مدلول هذه الصيغة، فإن مدلول هذه الصيغة كل ما يسمى جمعا وصيغ الجمع قسمان: جمع قلة وجمع كثرة. واتفق النحاة على أن جمع

---

(١) البحر المحيط / ٣/ ١٣٦.

القلة موضوع للعشرة فما دونها إلى الاثنين أو الثلاثة على الخلاف ، وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة . قال صاحب المفصل وغيره: وقد يستعمل كل منهما مكان الآخر ، وتصريحهم بالاستعارة يقتضي أن كل واحد منهما يستعمل في معنى الآخر مجازا ، وأن جمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة فإن استعمل فيما دون العشرة كان مجازا ، ونقول: موضع الخلاف إن كان جمع الكثرة فلا يستقيم لأن أقل الجمع على هذا التقدير أحد عشر والاثنان والثلاثة إنما يكون اللفظ فيهما مجازا ، والبحث في هذه المسألة ليس في المجاز فإن إطلاق لفظ الجمع على الاثنين لا خلاف فيه إنما الخلاف في كونه حقيقة ، بل لا خلاف أن لفظ الجمع يجوز إطلاقه وإرادة الواحد مجازا فكيف الاثنان وإن كان الخلاف في جمع القلة فلا يتجه لأنهم ذكروا أمثلتهم في جموع الكثرة ، فدل على أن مرادهم في تصوير المسألة ليس حصرها في جمع القلة"[1].

هذه هي صورة هذا الاشكال، وقد أجاب الأصبهاني عنه قائلا: " قال الأصفهاني: والجواب الحق عن ذلك أن كون أقل الجمع اثنين أو ثلاثة هو على الإطلاق ، سواء كان ذلك جمع قلة أو جمع كثرة . ونقول: جمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة ، وأما جمع القلة فهو لا يصدق على فوق العشرة ، فإن ساعد ذلك منقول الأدباء فلا كلام وإلا فمن خالف فهو محجوج بالأدلة الأصولية الدالة على عموم الجمع على الإطلاق ، كيف ولا يمكن أن يدعي إجماع الأدباء على خلاف ذلك؟"[2].

هذا ما أجاب الأصبهاني، وقد وافق في ذلك ما ذكره التفتازاني حيث قال: «واعلم أنهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة، وجمع الكثرة فدل بظاهره

---

(١) الآيات البينات، ٢ / ٣٨٤.

(٢) الآيات البينات، ٢ / ٣٨٤.

على أن التفرقة بينهما إنما هي في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها، وجمع الكثرة غير مختص لأنه مختص بما فوق العشرة، وهذا أوفق بالاستعمالات، وإن صرح بخلافه كثير من الثقات».[1]

وقال الدماميني: " يريد أن العلماء لم يفرقوا في هذا المحل بين (اقتلوا المشركين) و "أكرم العلماء" مثلا حيث جعلوا كلا منهما شاملا للثلاثة وما فوقها إلى غير النهاية، فدل عدم الفرق بحسب الظاهر في هذه الحالة على أن التفريق بينهما حال كونهما منكرين إنما هو في جانب الزيادة كما قال. وحاصله أن الجمعين متفقان باعتبار المبدإ مفترقان باعتبار المنتهى، فمبدأ كل منهما الثلاثة ومنتهى جمع القلة العشرة ولا نهاية لجمع الكثرة، وبهذا التقرير لا يحتاج إلى أن تقول في محل من المحال هذا مما استعير فيه جمع القلة لجمع الكثرة اهـ.".[2]

ومقتضى هذا أنه لا فرق بين جمع القلة والكثرة في هذا المقام. لكن هذا يقدح فيه ما نقله القرافي عن ابن الأعرابي والزمخشري وغيرهما أن جمع الكثرة لا يستعمل فيما دون العشرة إلا مستعارا.[3]

وموجب هذا أن جمع القلة هو موضوع القول هنا فقط، وممن صرح بذلك السبكي كما نقله عنه المحلى في شرحه على جمع الجوامع. ويشهد لهذا أيضا ما نقله إلكيا عن إمام الحرمين من تخصيص الكلام هنا بجمع القلة قال الزركشي: (وعن ابن عربي: أنه ذكر في "الفتوحات المكية" أنه رأى سيدنا رسول الله ﷺ في المنام فسأله عن اقل الجمع اثنان أم ثلاثة، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: إذا أردت اقل جمع الأزواج فاثنان، وإذا أردت أقل جمع الأفراد فثلاثة).[4]

---

(١) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٩٤).

(٢) الآيات البينات / ٢ / ٣٨٥.

(٣) انظر البحر المحيط / ٣/ ١٤٢.

(٤) البحر المحيط، ٣/ ١٤١.

خلاصة القول أنه قد جرى الخلف في هذا الجمع الذي هو محل الكلام هنا هل هو جمع قلة أو جمع كثرة. والظاهر رجحانه هو أن المراد بالجمع هنا هو الجمع الدال على الكثرة والقلة معا.

هذا ما يتعلق ببيان هذين الأمرين وأما بيان أقل الجمع وما فيه من خلف وبحث فإنه سيورد في آخر مسائل العموم هذه، فلينظر هناك.

وبهذا انتهى الكلام في المسألة الثانية هنا.

المسألة (الثالثة) مسألة (الاسم المفرد) هل يدل على الاستغراق والشمول (إذا دخل عليه الألف واللام)؟

في ذلك خلاف بين الأصوليين (فمنهم من قال هو) موضوع ومصروف (لتعريف) الفرد (الواحد وذلك) أمر يحصل (في) حال (تعريف) وتعيين الفرد (المعهود) ذكره كما في قوله تعالى (كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول) فأل في الرسول -هنا- للعهد الذكري، لأن رسولا الأول هو عينه الرسول الثاني، لأن النكرة إذا أعيدت في الكلام معرفة تكون - في الغالب- عين الأولى. وبناء عليه فإن "أل" في الرسول -هنا- ينصرف إلى أنه للعهد.

ومثل العهد الذكري في ذلك العهد الذهني أيضا فإنه يصرف إلى المعهود الذهني كذلك كما في أكلت الخبز وشربت الماء فإنه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقدر في الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون. وكما في قوله تعالى (ويوم يعض الظالم على يديه يقول يليتني اتخذت مع الرسول سبيلا) فإن الظالم في هذه الآية قد يكون هو عقبة بن أبي معيط. لما ذكر من أن هذه الآية نزلت في شأنه. نعم، خصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ. ولذلك قال المفسرون هنا إن الظالم

في هـذه الآيـة يعم كل ظالم فارق طريق الرسـول وما جاء من عند الله من الحق المبين على وجه العموم.

خلاصـة القـول أن الـلام إذا كانـت للعهد فإنها تصرف إليـه. وهذا أمر يكاد الاجماع ينعقد عليه.

وبذلـك فـإن هـذا ليس مذهبا فيما فيه الكلام هنـا إذ ما فيه الكلام والبحث هنا هـو المفـرد المعـرف بغير لام العهـد فـإن المعرف بالـلام العهدية يصرف إلـى ذلـك المعهـود إذا تحقـق في تلـك اللام ذلـك وثبت وكذلـك إذا كان العهد محتمـلا فيه فقط فإنـه يحمل كذلـك على العهـد أيضـا، فالمفرد المعـرف هذا إذا احتمـل العهـد وغيـره - وهو الجنس والاستغراق- فإنه يحمـل على العهد -أيضـا- قـال الاسنوي: "فإن احتمل كون أل للعهـد وكونها لغيره كالجنس أو العمـوم فإنـا نحملها على العهد لأن تقدمه قرينة مرشـدة إليه كقوله تعالى (كما أرسلنا إلى فرعون رسولا)

كذا ذكره جماعة. وجزم به ابن مالك في التسهيل". [١]

وقال العطار: (فإن احتمل العهد وغيره حمل على العهد) [٢]

وإذا تقـرر هـذا فـإن محـل الكلام هنا - والبحث كما سبق ذكـر ذلك - هو المفـرد المعـرف بالـلام التي ليسـت للعهـد لا متحققـة فيـه ولا محتملـه، وهذا المفرد في كونه للعموم أو لا؟ مذاهب:

المذهـب الأول أنـه يحمـل على أعلـى مراتبه المحتملة فيـه (و) هكذا فقد (قال قوم) وهم الجمهور (هو للاستغراق) والشمول.

---

(١) التمهيد / ص: ٣١٤.

(٢) حاشية العطار على شرح المحلى على جمع الجوامع / ٢ / ٨.

وعلى هذا المذهب عامة الفقهاء، واختاره التاج السبكي في "شرح الابهاج" وصححه ابن الحاجب وهو المنقول عن الشافعي وعليه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، فقال في "شرح اللمع": (الاسم المفرد بالألف واللام كالمسلم والمشرك فإنه يحمل على الجنس)[1]

ورجحه الاسنوي: فقال: (المفرد المحلى بأل أو المضاف للعموم على الراجح)[2] وهذا مذهب الجبائي من المعتزلة قال أبو الحسين: ذهب الشيخ أبو علي -رَحِمَهُ اللَّهُ- إلى أن قول الله تعالى (والسارق والسارقة) يستغرق جميع السراق)[3]

وهو -أيضا- مذهب أحمد. قال ابن اللحام: (المفرد المحلى بالألف واللام يقتضي العموم إذا لم تكن هناك قرينة عهد، وقد نص إمامنا -رَحِمَهُ اللَّهُ- على ذلك في مواضع).

وهو أيضا مذهب الشافعي: قال الزركشي: (ونقل عن نص الشافعي في "الرسالة" والبويطي، ونقله أصحابه عنه في قوله - تعالى -: (وأحل الله البيع) وهو كذلك في "الأم" من رواية الربيع).[4]

وهو مذهب- الحنفية- أيضا- قال صدر الشريعة: (ومنها - أي من صيغ العموم- المفرد المحلى باللام إذا لم يكن معهودا كقوله تعالى (إن الانسان لفي خسر) - وقوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) إلا أن تدل القرينة على أنه لتعريف الماهية نحو أكلت الخبز وشربت الماء) -) قال التفتازاني: (قوله كقوله تعالى: (إن الانسان لفي خسر) وقوله تعالى (والسارق

(١) شرح اللمع / ج: ١ / ٣٠٣.

(٢) التمهيد / ص: ٣٢٧.

(٣) المعتمد / ١ / ٢٢٧.

(٤) البحر المحيط / ٣ / ٩٨.

والسارقة) أي الذي سرق والتي سرقت، نبه بالمثالين على أن المراد باللام هاهنا أعم من حرف التعريف، واسم الموصول مع ما في المثال الأول من الدليل على كون الصيغة للعموم)[1]

والمالكية في هذا الشأن كغيرهم من أرباب المذاهب الفقهية الأخرى، قال الشريف التلمساني: (الألف واللام إذا دخلت على الاسم أفادت فيه العموم سواء كان مفردا أو جمعا. ومثاله احتجاج أصحابنا على أن بيع كلب الصيد لا يجوز بقوله ﷺ (ثمن الكلب حرام) ولفظ الكلب عام لأنه معرف بالألف واللام)[2]

وبهذا تعلم أن ما قاله العطار في حاشيته على شرح المحلي -من أن الامام مالكا يمنع العموم بالمفرد المحلى بأل- هو قول فيه نظر. نعم يمكن أن يكون قد أخذ ذلك من بعض الفروع الفقهية التي قد يدل ظاهرها على ذلك، ولكن هذا ليس دليلا على أنه لا يقول بعموم ما ذكر، إذ قد يكون موجب عدم تعميمه لفظا مفردا معرفًا ما هو التخصيص بأدلة أخرى قضت بذلك، لا أنه غير عام عنده باعتبار أصله وحقيقته.

هذا ما يتعلق بمن قال بهذا المذهب.

الأدلة التي اعتصم بها أرباب هذا المذهب:

قد استدل على صحة هذا المذهب وكونه الحق بأدلة:

أحدها: أنه يجوز أن يستثنى منه الآحاد التي تصلح أن تدخل تحته لقوله تعالى إن الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على كون هذا اللفظ عاما.

---

(١) التلويح على التوضيح / ١ / ٩٨.

(٢) مفتاح الوصول / ص: ٨٧.

وثانيها أن الألف واللام للتعريف وليس ذلك لتعريف الماهية فإن ذلك قد حصل بأصل الاسم ولا لتعريف واحد بعينه فإنه ليس في اللفظ دلالة عليه اللهم إلا عند المعهود السابق وكلامنا فيما إذا لم يوجد ذلك ولا لتعريف بعض مراتب الخصوص فإنه ليس بعض تلك المراتب أولى من بعض فلا بد من الصرف إلى الكل.

وثالثها أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله تعالى وأحل الله البيع مشعر بأنه إنما صار حلالا لكونه بيعا وذلك يقتضي أن يعم الحكم لعموم العلة.

ورابعها أنه يؤكد بما يؤكد به العموم كقوله تعالى: "كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل" وذلك يدل على أنه للعموم وخامسها أنه ينعت بما ينعت به العموم كقوله تعالى والنخل باسقات وكقوله أو الطفل الذين وكل ذلك يدل على أنه للعموم).[1]

وقال الآمدي وأما الجنس إذا دخله الألف واللام، ولا عهد فإنه للعموم لأربعة أوجه: الأول: أنه إذا قال القائل: رأيت إنسانا أفاد رؤية واحد معين فإذا دخلت عليه الألف واللام، فلو لم تكن الألف واللام مفيدة للاستغراق لكانت معطلة، لتعذر حملها على تعريف الجنس لكونه معلوما دونها وهو ممتنع. الثاني: أنه يصح نعته بالجمع المعرف وقد ثبت أن الجمع المعرف للعموم، فكذلك المنعوت به وذلك في قولهم: أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض، وأنه يصح الاستثناء منه كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ وهو دليل العموم.

الثالث: أن القائل قائلان: قائل يقول: إن الألف واللام الداخلة على الاسم المفرد والجمع تفيد العموم، وقائل بالنفي مطلقا.

---

(١) المحصول / ٢ / ٣٦٨-٣٦٩.

وقد ثبت أنها مفيدة للعموم في الجمع، فالتفرقة تكون قولا بتفصيل لم يقل به قائل.

الرابع: أنه إذا كانت الألف واللام لتعريف المعهود عائدة إلى جميعه لعدم أولوية عودها إلى البعض منه دون البعض فكذلك إذا كانت لتعريف الجنس).[1]

هذا ما استدل به أرباب هذا المذهب عليه، وبما اثبتوا به أن هذا اللفظ - المفرد المعرف- دال على العموم ثم جرى الخلف في الوجه الذي دل به على العموم هل هو الوضع أو المعنى؟

قال الزركشي: لكن اختلف أصحابنا في أن العموم فيه من حيث اللفظ أو المعنى على وجهين، حكاهما الشيخ أبو حامد، وسليم الرازي في " التقريب "، وابن السمعاني في " القواطع "، وصحح ابن السمعاني أنه من حيث المعنى، وكأنه لما قال: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ فهم أن القطع من أجل السرقة.

وصحح سليم أنه من جهة اللفظ؛ لأن اللام إما للعهد وهو مفقود، فبقي أن يكون لاستغراق الجنس، وذلك مأخوذ من اللفظ، وشرط بعضهم لإفادته العموم أن يصلح أن يخلف اللام فيه " كل " كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ ولهذا صح الاستثناء منه).[2]

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة و هذا هو حاله ومن قال به، وما استدل به عليه.

المذهب الثاني هو أن هذا اللفظ - المفرد المعرف- يفيد تعريف الجنس، فلا يحمل على الاستغراق إلا بدليل. وهذا المذهب حكاه أبو الحسين البصري

---

(١) الإحكام للآمدي / ٢ / ٣٠١.

(٢) البحر المحيط / ٣ / ٩٨-٩٩.

عن أبي هاشم " في المعتمد" وقال في ذلك (وقال الشيخ أبو هاشم - رَحِمَهُ اللَّهُ -: أن ذلك يفيد الجنس دون استغراقه) [1]

وهذا المذهب حكي عن أبي على الفارسي، واختاره الإمام الرازي، فقال: (الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم) - وتبعه على ذلك مختصروا كتابه "المحصول" إلا البيضاوي فإنه قد خالفه في ذلك.

أدلة هذا المذهب:

استدل على صحة هذا المذهب، وكونه الصواب بجملة من الأدلة أوردها الرازي بقوله: (لنا وجوه: الأول: أن الرجل إذا قال لبست الثوب وشربت الماء لا يتبادر إلى الفهم الاستغراق. الثاني لا يجوز تأكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال جاءني الرجل كلهم أجمعون الثالث لا ينعت بنعوت الجمع فلا يقال جاءني الرجل القصار وتكلم الفقيه الفضلاء فأما ما يروى من قولهم أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر فمجاز بدليل أنه لا يطرد وأيضا فالدينار الصفر إن كان حقيقة فالدينار الأصفر مجاز كما أن الدينار الصفر لما كان حقيقة كان الدينار الأصفر إما خطأ أو مجازا الرابع البيع جزء من مفهوم هذا البيع وإحلال هذا البيع يتضمن إحلال البيع فلو كان لفظ البيع مقتضيا للعموم لزم من إحلال هذا البيع إحلال كل بيع ومعلوم أن ذلك باطل فإن قلت لم لا يجوز أن يقال اللفظ المطلق إنما يفيد العموم بشرط العراء عن لفظ التعيين أو يقال اللفظ المطلق وإن اقتضى العموم إلا أن لفظ التعيين يقتضي خصوصه.

قلت أما الأول فباطل لأن العدم لا مدخل له في التأثير. وأما الثاني فلأنه يقتضي التعارض وهو خلاف الأصل الخامس هو أنا قد بينا أن الماهية غير ووحدتها غير وكثرتها غير والاسم المعرف لا يفيد إلا الماهية وتلك الماهية

---

(١) المعتمد/ ١ / ٢٢٧.

تتحقق عند وجود فرد من أفرادها لأن هذا الإنسان مشتمل على الإنسان مع قيد كونه هذا فالآتي بهذا الإنسان آت بالإنسان فالإتيان بالفرد الواحد من تلك الماهية يكفي في العمل بذلك النص فظهر أن هذا اللفظ لا دلالة له على العموم البتة) (1)

هذا هو الشطر الأول من هذه الأدلة الشطر الثاني ما أجاب به عن أدلة أرباب العموم السابقة وفي ذلك يقول: (والجواب عن الأول أن ذلك الاستثناء مجاز بدليل أنه يقبح أن يقال رأيت الناس إلا المؤمنين ولو كان حقيقة لاطرد ويمكن أن يقال إن الخسران لما لزم كل الناس إلا المؤمنين جاز هذا الاستثناء وعن الثاني أن لام الجنس تفيد تعيين الماهية لا تعيين الكلية وقد عرفت أن نفس الماهية لا تقتضي الكلية وعن الثالث أن ذلك اعتبار مغاير للتمسك بنفس اللفظ ونحن لا ننكر ذلك)(2)

وقد أجاب القرافي عن قول الرازي - هنا -: لو كان المفرد المعرف للعموم لصح نعته بالجمع قائلا: (أن العرب اشترطت في النعت والتأكيد مع المساواة في المعنى المناسبة اللفظية فلا ينعتون المفرد إلاّ بالمفرد، ولا التثنية إلاّ بالتثنية، ولا الجمع إلاّ بالجمع، فالمفرد وإن كان للعموم والجمع للعموم، غير أن المناسبة اللفظية فاتت، فلذلك امتنع نعت المفرد بالجمع".(3)

هذا شأن هذا المذهب الثاني وادلته، ومن قال به.

المذهب الثالث مذهب الواقفية (و) هكذا فقد (قال قوم) بهذا المذهب، الذي هو الوقف في شأن هذا اللفظ حيثما ورد حتى يدل الدليل على المراد به

---

(1) المحصول / ٢ / ٣٦٧- ٣٦٨.

(2) المحصول / ٢/ ٣٦٩- ٣٧٠.

(3) شرح تنقيح الفصول (ص: ١٩٣).

وأساس هذا المذهب هو أن هذا اللفظ - المفرد المحلى بأل - (يصلح) صرفه (لـ)ـالفرد (الواحد) كزيد، (و)يصلح كذلك صرفه (للجنس) كالإنسان، (و) صرفه (لبعض الجنس) كزيد وعمرو، وبذلك (فهو) لفظ (مشترك) بين هذه المعاني كلها. فلا يحمل على العموم إلا بدليل.

(و) هذا الحكم عند الواقفية لا يختص بهذا اللفظ بل هو حكم عام -عندهم- لجميع صيغ العموم فـ(ـمذهب الواقفية) هو (أن جميع هذه الألفاظ) المذكورة والتي يطلق عليها أنها ألفاظ العموم هي ألفاظ (مشتركة) بين الخصوص والعموم (و) بذلك (لم يبق شيء منها) يقضي بأنه موضوع (للاستغراق) والشمول (حتى) لفظ (كل) و(كلما) و (أي) و " الذي" و "من" و"ما". مما يظهر أن دلالته على العموم قوية، وراجحة.

(و)هكذا قال هؤلاء بثبوت الاشتراك في هذه الألفاظ كلها، في جميع الأجناس الكلامية، وهذا هو المذهب المشهور عن أئمة هذا المذهب فإنهم قالوا بالوقف على الاطلاق من غير تفصيل، لكن بعض من يقول بهذا القول لم يطلق، ومن ثم (اختلفوا في مسألة واحدة) وهي محل هذا القول هل هو عام في كل صيغة عموم سواء وردت في الأمور العلمية -كالعقائد- أو وردت في الأمور العملية -كالعبادات-، أم هي مختصة بمحل من ذلك وحده دون غيره؟

(فقال قوم) منهم الكرخي وأبو حنيفة - كما قيل وفيه نظر- (إنما التوقف في العمومات الواردة في الأخبار عن الوقائع و الحوادث والعقائد وكذلك الأخبار الآتية (و) الواردة في (الوعد) الإلهي لمن آمن وعمل صالحا (والوعيد) الإلهي للعصاة، وأهل الكبائر من هذه الأمة إذ يجوز أن يغفر الله لهم في الآخرة (وأما) ما ورد من العمومات في (الأمر والنهي فـ) إنه لا يجري فيها ذلك، بل تحمل على الاستغراق، وهذا أمر لا مناص منه (فإنا) - الفاء تعليلية- أي لأنا

(متعبدون) -بفتح الباء- أي تعبدنا الله - تعالى - (بفهمه) وإدراك معناه (و) بذلك فلا بد أن يكون ظاهرا في معناه وإنما قلنا ذلك لأنه (لو كان) كل لفظ منها (مشتركا) بين معنيين، أو أكثر (لكان مجملا) -بفتح الميم- (غير مفهوم) وهو ما يفضي إلى الجهل بالمراد به، فيؤدي ذلك إلى التكليف بالمحال، لأن التكليف بالمجهول تكليف بالمحال.

قال الزركشي: "التوقف في أخبار الوعد والوعيد دون الأمر والنهي، وحكاه أبو بكر الرازي عن الكرخي. قال: وربما ظن أن ذلك مذهب أبي حنيفة، لأنه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر من المسلمين، ويجوز أن يغفر الله لهم في الآخرة، وليس ذلك مدركه، بل لأن الأدلة الموجبة للوعيد بالتخليد في النار إنما انتهضت في حق الكفار بدلائل من خارج".[1]

هذه هي صورة هذا القول التفصيلي وحاله.

(وهذا) القول (فاسد) باطل بمقتضى ما بني عليه مذهب هؤلاء الواقفية نفسه، إذ (لا يليق) تخريجه (بمذهب الواقفية) وبناؤه عليه (لأن دليلهم) الذي بنوا عليه مذهبهم -الوقف- هو أن هذا اللفظ الذي يطلق عليه اللفظ العام لم يوضع لعموم ولا لخصوص، ولكن الثابت المحقق في شأنه هو أن أقل الجمع لا بد منه ليجوز إطلاقه، أو أنه مجهول حال وضعه، فلم يحصل لنا العلم بكيفية وضعه من أصله. فهو مستعمل في الخصوص والعموم فكل ذلك يراد به ويستعمل فيه، ودليلهم هذا (لا يفرق بين جنس) من القول (وجنس) آخر منه، كالأخبار، والأوامر، أو الوعد والوعيد -مثلا- بل ذلك كله بمقتضى هذا الدليل سواء (إذ العرب) كما سبق ذكر ذلك -تستعمل هذه الألفاظ في العموم الخصوص، وبذلك فإنها (تريد بصيغ الجمع) -سواء كان جمع تكسير أو

(١) البحر / ٣/ ٢٢.

تصحيح- وتقصد بها (البعض في كل جنس) من القول سواء كان خبرا أو اقتضاء أو غيرهما (كما تريد) بها (الكل) وما تستغرقه من أفراد (ويستوي في ذلك) كما تقدم ذكر ذلك، الخبر العام نحو (قولهم) أي القائلين فعلوا و) الأمر العام نحو (افعلوا) والخبر الخاص نحو (قولهم قتل المشركون و) الأمر الخاص نحو (قوله) أي القائل (اقتلوا المشركين و) مقتضى هذا أنه لا فرق بين هذه الأنواع -الأجناس- من الكلام لما يقتضيه هذا الدليل من ذلك (ولأن من الأخبار ما تعبد) - بالبناء للمجهول- أي ما تعبد الله تعالى الناس (بفهمه) واعتقاده، وذلك (كـ)ـفهم واعتقاد كون الله -سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ- عليما محيطا علمه بكل شيء الوارد في (قوله - تعالى: "وهو بكل شيء عليم") ونحوه، (و) مثل ذلك أيضا فهم واعتقاد أنه ما من دابة إلا على الله تعالى رزقها الوارد في (قوله تعالى (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) ونحو ذلك مما ورد خبرا، وهو متعبد بفهمه واعتقاده.

هذه هي صورة مذهب الواقفية هذا وما انطوى فيه وهنا يحق أن يورد (تنبيه) وهو أنه (لا ينبغي أن يقول الواقفية) -بناء على كون شكهم قد حصل في كون هذه الألفاظ موضوعة للعموم- ويصرحوا بأن (الوقف في) هذه الألفاظ (ألفاظ العموم واجب، أو) أن يقولوا: (الوقف فيما مخرجه) من حيث القصد به ودلالته (مخرج العموم) بحيث تدل القرائن على أنه مراد به، وقد تقدم أن بعضهم ذكر أن مما زل فيه الناقلون عن الشيخ أبي الحسن ومتابعيه أن الصيغة وإن تقيدت بالقرائن فإنها لا تشعر بالجمع، بل تبقى على التردد، و هذا لا يصح على وجه العموم والاطلاق (فقد أطلق ذلك) وهو الوقف (الشيخ أبو الحسن الأشعري وجماعة) ممن يتبعونه في ذلك. فإنهم جميعا قالوا إنا سبرنا اللغة ووضعها فلم نجد في وضع اللغة صيغة دالة على العموم سواء وردت مطلقة أو مقيدة بضروب من التأكيد، وهذا بين (لأن المتوقف لا يسلم

أنه لفظ العموم كما أنه لا يسلم أنه لفظ الخصوص) إذ ليس عنده موضوعا لأي من المعنيين (إلا أن يعني به أنه لفظ العموم عند معتقدي العموم) فيه القائلين بأنه موضوع له وأنه حقيقة فيه (بل ينبغي أن يقول) إن (التوقف في صيغ الجموع) سواء كانت جموع تكسير أو تصحيح، وسواء كانت جموع كثرة أو قلة (و) في (أدوات الشرط) أمر (واجب) إذ لا دليل على أنها للعموم أو الخصوص.

هذا هو حال هؤلاء الواقفية هنا، وما جرى اختلافهم فيه.

وتوجد مذاهب أخرى في محل هذا التوقف منها:

أولا: قول المرجئة وهو: القول بصيغ العموم في الوعد والوعيد، والتوقف فيما عدا ذلك.

ثانيا: الوقف في الوعيد بالنسبة لعصاة هذه الأمة دون غيرها.

ثالثا: الوقف في الوعيد دون الوعد. قال القاضي: وفرقوا بينهما بما يليق بالشطح والترهات دون الحقائق.

رابعا: الوقف في حق من لم يسمع خطاب الشارع منه -ﷺ- فأما من سمع منه، وعرف تصرفاته فيه ما بين عموم وخصوص فإنه لا يقف كذا حكاه المازري.

خامسا: التفصيل بين أن يتأكد بضرب من التأكيد، فيكون للعموم دون ما إذ لم يتقيد فلفظ الناس - مثلا- إذا قلنا إنه لا يعم حالة الاطلاق سلم أنه عام في مثل قولك: الناس أجمعون عن آخرهم صغيرهم وكبيرهم لا يشذ منهم أحد، إلى غير ذلك حكاه القاضي قال: والمحققون من الواقفية يقولون: وإن قيدت بهذه القيود فليست موضوعة للاستغراق في اللغة، ولكن قد يعرف

عمومها بقرائن الأحوال المقترنة بالمقال، وهي مما ينحصر بالعبارة كما يعرف بالقرائن وجلُ الوجل، وإن كانت القرائن لا توجب معرفتها، ولكن أجرى الله العادة بخلق العلم الضروري عندنا بها.

سادسا: أن لفظة المومن والكافر حيثما وقعت في الشرع أفادت العموم دون غيرها. حكاه المازري عن بعض المتأخرين. قال: ويمكن أن يكون هذا من أحكام الشرع في الأحكام اللغوية كأحكامه في الصلاة والحج، والصوم.

هذه هي المذاهب التي في محل هذا الوقف. وبهذا تعلم أن قول المصنف إن الخلف في ذلك جار في مسألة واحدة -التوقف في العمومات الواردة في الأخبار والوعد والوعيد، أما الأمر والنهي فلا- قول غير ظاهر، وهذا بين مما تقدم ذكره من المذاهب الأخرى.

ثم إن ظاهر كلامه هو أن جميع الواقفية قد اختلفوا في هذه المسألة، وواقع الأمر ليس كذلك بل أئمة هذا المذهب -كالأشعري والباقلاني- على التوقف المطلق كما تقدم بيان ذلك.

هذا ما يتعلق بشأن الوقف هذا.

وأما رأي المصنف في المفرد المعرف هذا الذي هو موضوع الكلام هنا فإنه سيورده -رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ- مبينا.

وبهذا انتهى الكلام على الفصل الثاني من هذا الباب الأول- باب في أن العموم له صيغة في اللغة أم لا؟

الفصل الثالث من هذا الباب

هذا الفصل متضمنه هو (القول) أي الكلام (في) بيان (أدلة أرباب العموم) التي استدلوا بها على أن للعموم ألفاظا تدل عليه وتخصه في الحقيقة وهي هذه التي تقدم ذكرها (و)في سوق ما يكون به (نقضها) وردها من الأدلة. هذا متضمن هذا الفصل موجزا، فلنصر إلى إيراده مفصلا (و)نقول:

أما أدلة أرباب العموم هذه فـ(ـهي خمسة) -وقد ذكرها باعتبار مفردها- وهذه الأدلة قد ذكر بعض الأصوليين أنها أكثر من ذلك، وهذه الخمسة:

(الدليل الأول) منها هو (أن أهل اللغة) العربية (بل أهل جميع اللغات) على اختلافها وتنوعها (كما عقلوا) أي أدركوا بعقولهم (الأعداد) متميزا بعضها عن بعض (و)كذلك (الأنواع) التي تشترك في الجنس وتفترق في الفصول الفارقة بينها (والأشخاص) المتمايزة ذواتهم بالهوية والأجناس المنفرد بعضها عن بعض بحقائقها (ووضعوا) - بناء على أن اللغة اصطلاحية (لكل واحد) مما ذكر من ذلك لفظا يختص به، ويكون معينا له دالا عليه إذا أطلق، وإنما صاروا إلى وضع ما ذكر (لحاجتهم إليه) في بناء نظام حياتهم ومسار معاشهم ومعاملاتهم وتبليغ ما في نفوسهم من الكلام النفسي، وامتلاك أدواتهم البيانية اللفظية والكلامية (عقلوا أيضا معنى العموم واستغراق الجنس و) تصوروه، وفي مسالكهم البيانية التعبير عنه، وهذا يقتضي بأنه لا شك في أنهم قد (احتاجوا إليه، فكيف) والحال الثابت في حقه هو هذا تركوا ما يعبر به عنه فـ(ـلم يضعوا له صيغة) تخص به (ولفظا) يدل عليه، متى أطلق انصرف إليه، هذا مما تقتضي العادة في هذا المقام استبعاده بل كونه محالا. وهذا بين فإن الوضع للألفاظ إذا كان توجبه الحاجة بعد تعقل المعنى المحتاج إليه فإنه يوجب وضع اللفظ لهذا المعنى والعموم مما تقتضي الحاجة وضع لفظ يدل

عليه كسائر المعاني قال الشيخ الشيرازي: "إن العموم مما تدعو الحاجة إلى العبارة عنه وتعم البلوى به في مصالح الدين والدنيا فيجب أن يكون وضع له لفظ يدل عليه كما وضعوا لسائر ما دعت الحاجة إلى العبارة عنه من الأعيان وغيرها".[1]

قال أبو الحسين: "إن الاستغراق ظاهر لكل أحد، والحاجة تمس إلى العبارة عنه ليفهم السامع أن المتكلم أراده، فجرى مجرى السماء والأرض وغيرها في ظهورهما وشدة الحاجة إلى العبارة عنهما فكما لم يجز مع هذا الداعي الذي هو داعي الحاجة أن تتوالى الأعصار بأهل اللغة ولا يضعوا للسماء والأرض كلاما يختص كل واحد منهما مع أنهم قد وضعوا الأسماء للمعاني الغامضة ووضعوا للمعنى الواحد أسماء كثيرة كذلك لا يجوز ألا يضعوا للاستغراق كلاما يخصه وليس يجوز من أمة عظيمة في أعصار مترادفة أن يضعوا الأسماء الكثيرة للمعنى الواحد ويعدلوا عن وضع كلام يختص بمعنى ظاهر. وهذه الدلالة تفسد قول الفريقين.

فان قالوا ليس يمتنع أن يتفق ذلك من الأمم العظيمة أليس العرب مع كثرتها لم يضعوا للفعل الحال عبارة تختصه دون الفعل المستقبل ولا وضعوا عبارة للاعتماد سفلا ولا للاعتماد علوا ولا للكون الذي هو يمنة أو يسرة ولا وضعوا عبارة لرائحة الكافور يختصها والحاجة إلى ذلك شديدة والأمر فيها ظاهر وقد أجاب قاضي القضاة فقال هذه الأشياء غير ظاهرة فلذلك لم يضعوا لها عبارات ولقائل أن يقول لا شيء أظهر من رائحة الكافور ومفارقتها لرائحة المسك والاعتماد والمدافعة للشيء سفلا ومفارقتها للمدافعة علوا ونحن نجيب عن السؤال بأن الذي أوجبناه لظهور المسمى وشدة الحاجة إلى العبارة

(١) التبصرة ص: ١٠٩.

عنه هو أن يوضع له في اللغة كلام ينبيء عنه سواء كان مفردا أو مركبا وعند خصومنا أنه ليس في اللغة كلام منفرد ولا مركب ينبيء عن الاستغراق وحده فلزمتهم الحجة فأما هذه الأشياء كلها فلها بأجمعها عبارات تعرف بها وهي أسماء مضافة لأنا إذا قلنا رائحة كافور و اعتماد سفلا أو علوا وقلنا يضرب زيدا الآن تميزت من غيرها بهذه العبارات وكذلك إذا قال السائل الاشتراك بين الاستغراق وبين البعض معقول وقد تمس الحاجة إلى أن يجعل المتكلم غيره في شك من استغراق كلامه أو قصره على البعض فينبغي أن يكون في اللغة خطاب ينبيء عن الاشتراك لأنا نقول إن في اللغة خطابا ينبئ عن الاشتراك يفيد ذلك وهو أن يدخل الألف واللام على اسم الجمع على قول أبي هاشم فنقول جاءني الناس أو جاءني القوم ولو قال جاءني ناس أو جاءني قوم فأنى بلفظ جمع من غير ألف ولام لأفاد ذلك التردد بين الاستغراق وما دونه من الجموع ولو قال ايضا جاءني إما كل الناس وإما بعضهم يحصل له هذا الغرض.

فإن قالوا فنحن أيضا نقول إن في اللغة كلاما يفيد الاستغراق وهو قولنا استغراق قيل الذي نعرفه من قولكم خلاف ذلك ومن مذهبكم أن حسن الاستثناء والاستفهام والتأكيد يدل على أن اللفظة غير مستغرقة ومعلوم أنه يحسن أن نقول استغرقت أكل الخبز إلا هذا الرغيف ويحسن أن يستفهم المتكلم بذلك ويحسن أن يؤكده فيقول استغرقت أكل الخبز كله فان قالوا لا حاجة بهم إلى وضع لفظة الاستغراق لأنه يمكن المتكلم أن يعدد الأشخاص الذين يريد أن يعمهم بالحكم واحدا واحدا والجواب أنه قد يريد الإنسان أن يعبر عن جميع الناس ليدل على حكم يشملهم فلا يمكنه أن يعددهم واحدا واحدا وقد يمكن ذلك في بعض الأشخاص فيضق تعدادهم لكثرتهم فان قيل لا حاجة بهم إلى وضع اسم يختص الاستغراق لأنهم قد وضعوا له ولما دونه من

الجمع اسما إذا استعملوه مع إشارة أو شاهد حال أنبأ عن الاستغراق فيجري ذلك مجرى اسم يختص الاستغراق قيل إنهم لا يعلمون أنه يقترن بالاسم إشارة أو شاهد حال يحصل العلم عندهما بالاستغراق ولا يجب أيضا وقوع العلم عند الإشارة على كل حال وعلى أن عدولهم إلى وضع الأسماء للمعاني واستكثارهم من العبارات عن الشيء الواحد يدل على أنهم قد عدلوا عن الدلالة بالإشارة إلى العبارة لضيق الإشارة واتساع العبارة ووضوع دلالتها فلا يجوز مع هذا الفرض أن يتركوا ما يظهر في نفسه وتشد الحاجة إليه فلا يضعوا له عبارة فان قالوا إنهم يمكنهم أن يدلوا على الاستغراق بالتعليل فلا حاجة بهم إلى وضع عبارة له لأنهم إذا قالوا من دخل داري ضربته لأنه دخل داري علمنا أنه يعم بذلك كل من دخل الدار الجواب أنه ليس حكم يعرف علته فيعلل بها ألا ترى أن الإنسان إذا أراد أن يخبر بإن كل من في الدار نائم أو آكل أو ضارب إلى غير ذلك مما لا يحصي كثره لم يعرف لذلك علة فيعلل بها وقد تكون عللهم أيضا مختلفة فواحد أكل لعلة وآخر لعلة أخرى فلا يمكن تعليل ذلك بعلة تشيع فيهم فان قالوا إنما كان يلزم ما ذكرتموه لو كان أصل المواضعة من قبلهم إذا وضعوا الأسماء لعرض هو قائم في الاستغراق وجب أن يضعوا له كلاما أيضا فأما والاسماء توقيف فلا يلزم ذلك قيل لو كانت الأسماء توقيفا في الأصل لوجب إذا لم يوقفوا على وضع كلام لمعنى واشتدت حاجتهم إلى وضع كلام له أن يضعوه له كما أن من استحدث له من الصناع يلتجئ إلى وضع اسم لها وإن كان أصل المواضعة ليست لسبق إلى الفهم البعض دون الاستغراق من قبله وكذلك من ولد له ولد وإذا وجب ذلك في الشخص الواحد فللأمم الكثيرة في الأزمان المتصلة أولى بوجوب ذلك".[1]

(١) المعتمد ١٩٥ - ١٩٧.

هذا نص هذا الدليل الأول لأرباب العموم هؤلاء، وهذا غير مسلم بل هو معترض عليه و(الاعتراض عليه) قد تحصل (من أربعة أوجه):

الوجه (الأول) منها (أن هذا) الذي ذكر من أن الألفاظ وضعت للمعاني المذكورة فوجب -قياسا عليها- وضع لفظ للاستغراق والعموم ما هو إلا (قياس واستدلال في اللغات) -يعني ما هو إلا قياس في اللغة واستدلال أي إقامة لدليل عقلي أو عادي على ثبوت أمر لغوي فيها (و) القياس في اللغة باطل، لأن (اللغة تثبت توقيفا) عليها من واضعها (ونقلا) لها عن ذلك الواضع (لا قياسا) لفرد منها محتمل وجوده على فرد منها موجود في واقع الأمر في معناه ومدلوله وحاله، أو في استحقاقه للوجود، (و) كما لا تثبت اللغة قياسا لا تثبت كذلك (استدلالا) وهو سوق دليل عقلي أو عادي كالحاجة على وجودها، أو على وجوب وجودها، أو على إثبات معنى للفظ ما فيها (بل هي) من حيث توقفها على النقل وكونها توقيفية (كسنن الرسول -عَلَيْهِ السَّلَامُ-) فهي لا تثبت إلا بالنقل عنه - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - (و)بذلك فإنه لا تثبت سنته بالقياس والاستدلال فـ(ليس لقائل أن يقول)مثلا- (الشارع كما عرف) وبين بقوله (الأشياء الستة) -التي هي: البر، والذهب، والفضة والتمر، والشعير والملح- مصرحا بها، وبين كذلك « جريان الربا » و وقوعه « فيها و»تقرر بحكم العادة أنه قد « مست الحاجة إليه » أي إلى ما ذُكر من هذه الأصناف الربوية ، أو إلى بيان ما ذكر من هذه الأصناف « و»بذاك « نص » عليه بقوله مصرحا به، «فـ»إنه « ينبغي أن يكون قد نص على سائر الربويات» التي يعلم أنه مثل هذه الاشياء الستة من حيث كونها مطعومة، أو مقتاة ومدخرة أو مكيلة ، «و»إنما لا يصح أن يقول قائل: (هذا) القول لأنه قول (فاسد) لما فيه من نسبة ما لم يقله -عَلَيْهِ السَّلَامُ- إليه وإثبات الحديث النبوي بهذا الاستدلال الاحتمالي المقام على أنه لا فرق بين هذه الأشياء الستة وما ماثلها في الطعم أو الاقتيات

والادخار -مثلا- وبذلك فإنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قد يكون صرح بذلك كله وإن لم يكن منقولا بناء على هذا الاستدلال من حيث كون الكل ربويا، وهذا كما تقدم ذكر ذلك -باطل- فاسد كفساد إثبات اللغة بالقياس والاستدلال بلا فرق. هذا هو حال هذا الوجه الأول ومضمونه.

«الوجه الثاني» من هذه الأوجه الأربعة التي وقع الاعتراض على هذا الدليل العمومي بها هو «أنه» -الضمير للشأن- «و إن سلم أن ذلك» الذي ذكرتموه من وجوب لفظ الاستغراق و العموم «في» - بمعني الباء - فيكون نظم الكلام هو واجب بـ«الحكمة» وهي الجريان -هنا- على ما يقتضيه قانون جلب المصلحة و درء المفسدة، وأن ذلك هو موجبها «فمن» -الاستفهام الإنكاري- «يسلم» أنه توجد «عصمة» لـ«واضعي» اللغة وأن هذه العصمة ملازمة لهم وقائمة بهم وذلك «حتى» يحفظوا من الخطأ فـ«لا يخالفو الحكمة في وضعها» أي وضع اللغة، لا أحد عاقل يسلم ذلك، وهب أنهم كانوا من أهل الحكمة فـ«كم من حكيم يترك ما لا تقتضي الحكمة تركه»، بل توجب فعله، ولكنه أخطأ في نظره فظن وجود الحكمة في ما لا وجود لها فيه. وهذا هو الوجه الثاني من هذه الأوجه وحاله.

الوجه «الثالث» هو «أن هذا» الذي قيل من أن كل معنى معقول يحتاج إليه لا بد أن يوضع له لفظ يدل عليه قول لا يصح إذ هو «منقوض» بما عقل وهو محتاج إلى التعبير عنه بلفظ يدل عليه، ولكن لم يوضع له ما يدل عليه من ذلك «فإن العرب عقلت» الفعل «الماضي و»الفعل الذي ذكر أنه يقع في الزمان «المستقبل و»الفعل الواقع في «الحال» الحاضر «ثم» إنها «لم تضع لـ» الفعل الواقع بعد في «الحال لفظا مخصوصا» به «حتى» إنه لكي يعبر عنها -أي عن الحال هذه- قد تحتم و«لزم استعمال» صيغة «المستقبل» و هو لفظ

"يفعل" ونحوه في الحال هذه « أو » استعمال « اسم الفاعل فيها » فيعبر بذلك عنها « فتقول » مثلا « رأيته يضرب أو رأيته ضاربا » و لفظ «رأيته » قرينة تصرف هذه الصيغة -يضرب- إلى الحال . وهذا يدل على أنه ليس كل متعقل محتاج إلى التعبير عنه يوضع له ما يدل عليه من لفظ وعبارة « ثم » إنه « كما عقلت » العرب «الألوان » و أدركتها متصورة في النفوس متميزا بعضها عن بعض « عقلت الروائح » أيضا « وادركتها » متصورة في النفوس متميزا بعضها عن بعض (ثم) وضعت للألوان أسامي تدل عليها، فكل اسم منها يعين لونا منها ويدل عليه و(لم تضع للروائح أسامي) والفاظا تدل عليها (حتى) إنه قد(لزم تعريفها) وبيان الفرد المراد منها (بالإضافة) إضافة لفظ الرائحة أو الريح إليه (فيقال) في ذلك - مثلا - (ريح المسك) أو رائحة المسك (وريح العود) القمري - مثلا - (ولا يقال) في اللون مثل ذلك بأن يقال في اللون الأحمر (لون الدم) (و)في اللون الأصفر (لون الزعفران)- مثلا - (بل يقال) في ذلك لون (اصفر أو) لون (احمر) وهكذا الشأن في سائر الألوان، فإن لكل فرد منها لفظا يدل عليه. هذا هو الوجه الثالث وبيان حاله.

الوجه (الرابع) هو (أنا لا نسلم انهم لم يضعوا للعموم لفظا) يدل عليه (كما لا نسلم أنهم لم يضعوا للعين الباصرة لفظا) يدل عليه وهو لفظ العين نفسه (وإن كان) لفظ (العين مشتركا بين أشياء) متعددة فإن ذلك (لم يخرجه عن كونه موضوعا له) أي لهذا العضو - العين - بل هو موضوع له (وان لم يكن وقفا عليه) ولا مختصا به (بل) كان من حيث دلالته عليه (صالحا له ولغيره) فيستعمل في ذلك كله ويطلق عليه، ثم يبين بالقرينة المعنى المراد به من ذلك، وإذا كان هذا هو حال اللفظ المشترك - كلفظ العين هذا - (فكذلك صيغ الجموع) فإنها كذلك (مشتركة بين العموم والخصوص) فإذا اطلق فرد منها انصرف لما دل عليه من العموم أو الخصوص، ويعلم ذلك بالقرينة.

خلاصة القول أن للعموم ما يدل عليه من لفظ قصارى الأمر فيه أنه مشترك بين العموم والخصوص كاشتراك العين الباصرة مع غيرها مما وضع له لفظ العين من معان، ومقتضى هذا أن العرب لم تخل بما يعرف به العموم ويدل عليه من لفظ، قال الآمدي: " لا نسلم أن العرب أخلت بما يعرف العموم، فإن الأسماء المجازية والمشتركة أيضا من الأسماء المعرفة. وما وقع فيه الخلاف من ألفاظ العموم خارجة في نفس الأمر عن كونها حقيقة في العموم دون غيره، أو مجازا فيه وحقيقة فيه وفي غيره فتكون مشتركة.

وعلى كل تقدير، فما خلا العموم في وضعهم عن معرف، ولا خلاف في ذلك، وإنما الخلاف في جهة دلالته عليه هل هي حقيقة أو مجاز؟ وخفاء جهة الدلالة والوقوف في تعيينها لا يبطل أصل الوضع والتعريف".

هذا هو الدليل الأول لأرباب العموم، وهذا ما اعترض به عليه من أوجه وما أجيب به عليه منها.

(الدليل الثاني) الذي استدل به أرباب العموم على صحة مذهبهم هو أن الاستثناء معيار العموم، وهذه الألفاظ العامة مما يجري الاستثناء منه وإخراج ما قد يكون اندرج تحتها من مفرد. وبذلك فـ(إنه يحسن) أن تستثني من صيغة الجمع بـ(ـأن تقول) -مثلا- (اقتلوا المشركين إلا زيدا) المشرك كما يحسن الاستثناء من عموم مدلول "من" الشرطية (و)ذلك نحو (من دخل الدار فأكرمه إلا الفاسق، ومن عصاني عاقبته إلا المعتذر) لي عن عصيانه لي وهذا كله -كما ترى- سائغ حسن.

وما كان لهذا الاستثناء أن يصح ويحسن لو لا أن هذه الأفراد المستثناة داخلة في عموم هذه الألفاظ التي وقع استثناؤها منها؛ إذ (معنى الاستثناء) وحقيقته هو (إخراج ما) أي إخراج المفرد -أو أكثر- الذي (لولاه) أي لولا

الاستثناء (لوجب دخوله)أي دخول ذلك المفرد (تحت) ذلك (اللفظ) الذي وقع الاستثناء من عمومه، ومن المعلوم أنه لولا دخوله تحته ما صح استثناؤه من عمومه على وجه الحقيقة (إذ لا يجوز) إخراج الشيء من غير جنسه فلا يجوز (أن تقول: أكرم الناس إلا الثور) نعم قد يرد استثناء الشيء من غير جنسه، لكن ذلك ليس استثناء حقيقيا، وسيأتي بحث ذلك والكلام عليه.

خلاصة القول أن هذه الألفاظ عامة، والدليل على ذلك هو أنه يحسن استثناء ما اندرج تحتها من مفردات وإخراجه من عمومها، والاستثناء معيار العموم.

قال أبو الحسين البصري: " إذا قال: من دخل داري ضربته حسن أن يستثنى منه "كل عاقل" والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فاذا لولا الاستثناء لوجب دخول كل عاقل تحت لفظة من فلو كانت لفظة من حقيقة في الخصوص مجازا في العموم أو كانت حقيقة في الاستغراق وفيما دونه من الجموع لما وجب دخول كل عاقل تحت الكلام على كل حال.

إن قال أصحاب الاشتراك ما أنكرتم أن يكون الاستثناء إنما يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته فجاز أن يستثنى الإنسان من لفظة من أي عاقل شاء لصحه دخول كل عاقل تحتها.

قيل لو جاز ما ذكرت لجاز أن يقول القائل لغيره اضرب رجالا إلا زيدا وهذا الكلام في الحسن والاستقامة يجري مجرى قول قائل من دخل داري ضربته إلا زيدا لأن أي رجل أشرت إليه يجوز أن يدخل تحت قوله اضرب رجلا على سبيل الجمع والشمول ومعلوم أن أهل اللغة لا يتناولون قول القائل من دخل داري ضربته إلا زيدا بل يجعلون ذلك استثناء حقيقة ويتأولون قوله اضرب رجالا إلا زيدا ويقولون إن إلا ها هنا بمنزلة ليس كأنه قال اضرب رجالا ليس زيد منهم".

هـذه هـي صورة هذا الدليل، وهو دليل مـردود معترض عليه ممن لا يرون صحته ولا صحة ما استدل به عليه؛ وهذا (الاعتراض) الذي أورد عليه حاصل ببيان (أن للاستثناء فائدتين) من حيث دلالته:

(إحداهمـا) هي (مـا ذكرتموه) وهو (إخراج ما يجب) من الأفراد (دخوله تحت اللفظ الذي وقع الاستثناء من عمومه) وذلك (كقوله) أي كقول القائل: (على عشرة) دنانير (إلا ثلاثـة) مثلا، فدخول ثلاثة تحت عشرة واجـب، ووجوب ذلك هـو مـا حسـن دخـول الاستثناء على العشـرة لأنه قد أخرج ما لـولاه لدخل فيهـا. ألا تـرى أنـه لا يحسـن استثناؤها كلهـا، ولا استثناء مـا لـم يدخل تحتها. هذه هي الفائدة الأولى.

(و)أما الفائدة (الثانية) فهي أن الاستثناء هو إخراج (ما يصلح) ويصح (أن يدخل تحته) أي تحت ذلك اللفظ الذي جرى الاستثناء من عمومه (ويتوهم أن يكـون مـرادا بـه) مقصـودا دخوله تحته (وهـذا) الضرب من المستثنى ليس واجب الدخول تحت ذلك اللفظ وإنما هـو (صالـح) بمقتضى معناه (لأن يدخل تحت) ذلك (اللفظ و)بذلك فإن (الاستثناء) إن حصل له فإنه ما حصل لـه إلا (لقطع صلاحيته) لذلك الدخول (لا لقطع وجوبه) أي وجوب دخوله، مثال هـذا الـذي يصلـح دخولـه فقط تحـت المستثنى "زيد" في قولـك (اضرب رجالا إلا زيدا) فإن هذا الاستثناء ما سيق إلا لرفع صلاحية زيد للدخول تحت لفـظ رجـال في هـذه العبارة، فهذا يرد له الاسـتثناء ويحصل فيـه (بخلاف) نحو قولك أكرم الناس إلا الثور، ورأيت الناس إلا الثور (فإن لفظ الناس لا يصلح لإرادتـه) وقصـده بـه لأنه ليس دخوله تحته واجبا ولا صالحا، وبذلك فإن هذا الضرب من الاستثناء غير حسن، ولا هو معيار للعموم.

وإذا كان الاستثناء لا يرد لما يجب إخراجه فقط، بل يرد أيضا لإخراج ما قد يتوهم دخوله لصلاحيته لذلك، فإنه لا يستلزم كون المستثنى منه به عاما شاملا على وجه الوجوب لما أخرج منه من مستثنى، وعليه فإن كون الاستثناء معيارا للعموم على وجه الإطلاق، وأنه لا يخرج به إلا ما وجب دخوله تحت المستثنى منه لولاه أمر لا يصح، بل إنه قد يخرج المتوهم دخوله تحته الصالح له وبذلك فإن المخرج بالاستثناء قد لا يكون داخلا في واقع الأمر تحت المستثنى منه، وإنما هو متوهم دخوله تحته فقط فأين صحة دعوى أن الاستثناء معيار العموم فلا يستثنى من عموم اللفظ إلا ما دخل تحته على وجه الوجوب واللزوم؟

خلاصة القول أن الاستثناء يخرج ما يجب دخوله وما يصح دخوله كذلك، ومقتضى ذلك ما تقدم ذكره.

وفي هذا الشأن-وهو إخراج ما يصلح للدخول بالاستثناء- وما فيه من خلف ونقاش قال أبو الحسين البصري: " وقد استدل أصحابنا على أن الاستثناء لا يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته بأشياء:

منها قولهم لو حسن ذلك لحسن أن يقول القائل ضربت رجلا إلا زيدا ورأيت رجلا إلا زيدا لأن كل رجل يصح دخوله تحت قوله أضرب رجلا ولقائل أن يقول أما قول القائل اضرب رجلا إلا زيدا فحسنه لازم لكم لأن قوله اضرب رجلا يتناول كل رجل على البدل على سبيل الوجوب لا على سبيل الصحة فكان ينبغي أن يحسن أن يستثنى منه زيدا ليخرج من وجوب تناول الخطاب له على البدل فان قلتم إنما لم يحسن ذلك لأن قوله اضرب رجلا لا يتناول كل رجل على جهة الشمول والاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته على جهة الشمول الجمع قبل لكم ما أنكرتم أن يكون الاستثناء

يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته على جهة الشمول أيضا وأما قوله رأيت رجلا إلا زيدا فانه لا يستعمل لأن قوله رأيت رجلا وإن لم يفد رجلا بعينه فاذا نعلم أن رؤيته ما تناولت إلا شخصا معينا وإن لم يكن معينا لنا والشيء الواحد المعين لا يجوز أن يستثنى منه لأنه لم يدخل معه غيره لا على جهة الشمول ولا على جهة البدل.

ومنها قولهم إن الاستثناء يدخل على ألفاظ العدد كقول القائل له على عشرة إلا واحدا وإنما حسن دخوله على العشرة لأنه قد أخرج منها ما لولاه لدخل فيها ألا ترى لا يحسن استثناؤها كلها ولا استثناء ما لم يدخل تحتها ولقائل أن يقول إنما حسن استثناء الواحد من العشرة لأنه لولا الاستثناء لصح دخوله في الخطاب لا لوجوب دخوله فيه لأن وجوب دخول الواحد في جملة العشرة لا يمنع من كون دخوله صحيحا إن قيل كيف يكون دخوله صحيحا وواجبا قيل إن صحة دخوله تحت لفظ العشرة نعني به أن اسم العشرة يتناوله مع غيره على سبيل الحقيقة ووجوب دخوله تحته نعني به أنه لا يكون الخطاب حقيقة إلا إذا دخل تحته ومعلوم أن القسم الأول داخل تحت القسم الثاني ويبين ذلك أن كلما وجب له حكم من الأحكام فذلك الحكم صحيح عليه غير مستحيل وأيضا فلو كان يج دخوله تحت الخطاب مباينا لما يصح دخوله تحته لم يصح الاستدلال بدخول الاستثناء على لفظ العدد لأن ذلك يدل على أن الاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحت الخطاب وذلك لا يمنع من إخراجه ما يصح دخوله تحته لأن حسن أحدهما لا يمنع من حسن الآخر.

ومنها قولهم إن أهل اللغة قالوا إن الاستثناء هو إخراج جزء من كل والجزء يجب كونه جزء لكله ولقائل أن يقول إن الشيء قد يكون جزء للشيء على طريق الصحة وعلى طريق الوجوب أما الذي هو جزء على طريق الوجوب فالواحد من العشرة وأما الذي هو جزء على طريق الصحة فانه يجوز أن يكون

جزءه ويجوز أن لا يكون جزءه نحو قول القائل اضرب رجالا فانه يجوز أن يكون زيد جزء منهم ويجوز أن لا يكون منهم فاذا كان كذلك فليس في قول أهل اللغة إن الاستثناء يخرج جزء من كل ما يدل على أنه يخرج ما يجب أن يكون جزء من الكل والمعتمد في الجواب على الأول إن قيل لو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته يحسن أن يستثني الإنسان من قوله من دخل داري ضربته الملائكة والجن لأنه يجب دخولهم تحت لفظة من قيل ولو كان يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته لحسن استثناء الملائكة والجن من قول القائل من دخل داري ضربته لأن تناول الخطاب لم يصح وأيضا فإنا إنما قلنا إن الاستثناء لا يخرج من الكلام إلا ما يجب دخوله تحته وهذا يقتضي أن يكون كل ما هذه سبيله فيجب دخول الاستثناء عليه وأيضا فالاستثناء إنما يخرج من الكلام ما لولاه لتناوله الكلام ولم يمنع مانع من دخوله تحته لولا الاستثناء لأنه والحال هذه يجب دخول المستثنى منه تحت الخطاب والملائكة والجن قد منع مانع من دخولهم تحت الخطاب وعلمنا أن المتكلم ما أرادهم قبل الاستثناء فلم يكن في الاستثناء فائدة ولما لم يمتنع أن يدخلوا تحت خطاب الله سبحانه حسن أن يتناولهم الاستثناء لأنه لو قال من عصاني عاقبته حسن أن يستثني الملائكة والجن".

هذا هو الدليل الثاني الذي ساقه أرباب العموم على مذهبهم في هذا الشأن وما أجيب به عنه وما يتعلق بذلك من بحث ونقاش.

(الدليل الثالث) هو التوكيد، ومن المقرر أن ما تؤكد به ألفاظ العموم يكون عاما مستغرقا فلا بد أن يكون به المؤكد به كذلك. وهذا بين فـ(إن تأكيد الشيء ينبغي أن يكون موافقا لمعناه و مطابقا له) عاما كان أو خاصا، (وتأكيد الخصوص غير تأكيد العموم) فكل واحد منهما يؤكد بما يوافق معناه، ويطابقه (إذ قد يقال) في تأكيد الخصوص (اضرب زيدا نفسه) -مثلا- (و) وفي تأكيد

العموم قد يقال -على سبيل المثال: (اضرب الرجال أجمعين أكتعين) أبصعين ونحو ذلك (ولا يقال اضرب زيدا كلهم، ولا اضرب زيدا أجمعين) مثلا.

قال أبو الحسين: "إن أهل اللغة خالفوا بين تأكيد العموم وبين تأكيد الخصوص فجعلوا تأكيد أحدهما مفارقا لتأكيد الآخر ألا ترى أنهم قالوا رأيت زيدا نفسه ولم يقولوا رأيت زيدا أجمعين وقالوا رأيت القوم أجمعين ولم يقولوا رأيت القوم نفسه قالوا فكما أن تأكيديهما مختلفان لا بالقصد فكذلك هما يجب أن يختلفا لا بالقصد لأن من حق التأكيد أن يطابق المؤكد ولا يلزم على ذلك الإشارة لأنها تورد للاستعانة بها والاستراحة إليها لا للتأكيد ومع ذلك فان الاشارة إلى جماعة من الناس مخالفة للإشارة إلى شخص واحد ولهذا إذا قال الإنسان جاءني هؤلاء القوم اشار إلى جماعتهم وحرك إصبعه في جهتهم وإذا قال جاءني زيد وحده أشار إليه وحده وكذلك إذا أشار وهم عنه غيب فقال جاءني القوم كلهم وقال جاءني زيد وحده".

وهذا الدليل غير مسلم بل هو معترض عليه، و(الاعتراض) المورد عليه هو أن متضمن هذا الدليل إنما يبطل قول من قال إن لفظ العموم لا يفيد إلا ما يقيده الخصوص وهذا مالم يقل به الخصم هنا بل (إن) هذا (الخصم) يقول العموم يفيد الجمع وهو مشترك بين كل الجموع، ولا يقع على الواحد إلا مجازا، وبذلك فإنه (يسلم أن لفظ الجمع يتناول) على وجه الحقيقة (قوما) دل عليهم لفظ الجمع ذاك (و)هذا الذي يتناوله من ذلك (هو أقل الجمع فما زاد) وقد تقدمت الإشارة إلى أن أقل الجمع ثلاثة أو اثنان على خلف في ذلك وسيأتي تمام البيان لذلك (و)إذا كان هذا الخصم يسلم أن لفظ الجمع يتناول ما ذكر فإنه بذلك (يجوز أن يقال اضرب القوم كلهم لأن للقوم كلية) تقتضي الشمول والاستغراق (وجزئية) تقتضي الخصوص، وبذلك فإن الجمع ذو مرتبتين (أما زيد والواحد المعين) كيفما كان (ف)ـإنه (ليس

له بعض) وبناء عليه (فـ)ـإنه (ليس له كل) وعلى هذا لا يؤكد بألفاظ التأكيد التي للعموم والاستغراق، ويؤكد بها الجمع لما سبق بيانه (و) لأن الجمع لا حصر لما انطوى تحته من أفراد متى تخطى أقل الجمع (وكما أن لفظ) أي كلمة (العموم) ولفظ الاستغراق (لا يتعين مبلغ المراد منه) ولا ينحصر (بعد مجاوزة أقل الجمع) وتخطيه (فكذلك لفظ المشركين والمؤمنين) فإنه لا يتعين مبلغ المراد منه) ولا يحد بحد يحصره إذا تجاوز أقل الجمع (و) هذا (الكلام) وهو أن الجمع للكلية جار فيه على كل حال، سواء فرض من حيث مراتبه (في أنه) موضوع (لاستغراق الجنس أو) فرض في أنه موضوع (لأقل الجمع أو لعدد) معين (بين الدرجتين) المذكورتين: الاستغراق وأقل الجمع (وكيفما كان) ما تقرر فيه في هذا الشأن (فـ)ـإن (لفظ الكلية التي هي -هنا- الدلالة على العموم (لائق به) صالح لإطلاقه عليه، وبذلك فإن توكيده بما يقتضي العموم ويدل عليه صحيح حسن.

خلاصة القول: أن التأكيد بالألفاظ العامة للجمع دون المفرد دليل على أن الجمع وما في حكمه من الصيغ الاخرى ألفاظ عامة لا يرد حجة لأهل العموم على الخصم هنا ، لأنه- كما سبق ذكر ذلك - يرى العموم مفيدا للجمع ، ولا يقع على الواحد إلا مجازا بخلاف الخصوص فإنه يتناول الواحد . وهذا كله بيانه قد سبق ذكره فلا حاجة إلى اجتراره .

(فإن قيل) التوكيد تابع للمؤكد، فهو لا يزيد شيئا على المؤكد سوى تقويته وتقرير ما هو عليه من معنى ومدلول (فإذا قال) قائل (أكرم الناس أجمعين أكتعين) أو أكرم الناس (كلهم وكافتهم ينبغي أن يدل هذا) القول (على الاستغراق) والشمول لجميع هؤلاء الناس بلا محاشاة (ثم يكون الدال) على هذا الاستغراق هو (المؤكد) بفتح الكاف ،وهو ذلك اللفظ العام - الناس في هذا المثال- (دون) لفظ (التأكيد) ذاك وهو: - أجمعين، أكتعين،

وكلهم، وكافتهم - إذ لا يوجد ما يدل على هذا الاستغراق إلا هذا اللفظ المؤكد - بفتح الكاف - فيجب قصر إفادة هذا الاستغراق عليه (فإن التوكيد) تابع للمؤكد فقط ولا يفيد شيئا زائدا عليه، وبناء عليه فإنه يجيء على وفقه دائما (و)بذلك فإنه لا يؤكد المفرد بما يدل على الاستغراق والعموم (وإنما يؤكد) بالبناء للمفعول (بـ)ما يدل على (استغراق الجماعة) نحو كل وأجمع (ما يدل على الاستغراق) كالجموع، ومقتضى هذا أن التوكيد الاستغراقي ليس سوى مقرر لما ثبت من الاستغراق باللفظ العام المؤكد الذي هو مفيد الاستغراق في واقع الأمر (دون التوكيد فإن التوكيد تابع) غير مؤسس (وإنما يؤكد بالاستغراق) والشمول (ما يدل على الاستغراق) استغراق الجماعة الذين أرادهم بلفظ الناس بذاته.

(قلنا) جوابا عن هذا (لا يسلم الخصم) المخالف لقول أرباب العموم هذا (دلالة ذلك) اللفظ العام المؤكد- بفتح الكاف-(على الاستغراق) المطلق بل يسلم أنه دال (على استغراق الجماعة الذين ارادهم بلفظ الناس) والتوكيد إنما يقرر ذلك المعنى المراد به فقط وهو لا يشعر بالاستغراق ولا بالشمول، فهو (كما لو قال) قائل (أكرم الفرقة والطائفة كلهم وكافتهم وجملتهم) فإنه (لم يتغير به) أي بهذا التوكيد (مفهوم) ومعنى (لفظ الفرقة) الاصلي، وهو القطعة المحدودة من الناس، وغيرهم وهي دون المائة، (و) لم يتبدل عن معناه هذا فـ(لم يتعين للأكثر) ولا لما يدل على الاستغراق، (بل) قد نقول: إن توكيد هذه الالفاظ يدل على أن هذه الألفاظ غير عامة فإنه (لو كان لفظ الناس) - مثلا- (يدل على الاستغراق لم يحسن) أن يؤتى بعده بما يعد حشوا في الكلام وهو أن يوتى بما يفيد المعنى نفسه الذي يفيده، فلا يحسن - بناء على ذلك - (أن يقول) قائل (كافتهم وجملتهم) بعد لفظ جمع كالناس- مثلا- لأن ذلك قد يعد كلاما زائدا حشوا، وهذا غير وارد هنا (فـ)قد تقرر أن

زيادة هذا التوكيد ليس حشوا، (إنما تذكر هذه الزيادة لمزيد فائدة)- فيه إضافة الصفة للموصوف- والاصل فائدة مزيدة، فيكون نظم كلامه بذلك لفائدة مزيدة، وهي الدلالة على الاستغراق والشمول، وإذا كان هذا هو الذي جلب له هذا التوكيد وسيق لإدراكه (فهو مشعر بنقيض غرضهم) من استدلالهم بالتوكيد هذا، وهو أنه يقضي بإفادة ما أكد به العموم الاستغراقي بذاته، وأن ذلك التوكيد ما هو إلا علامة على حصول ذلك وتحقق وجوده

هذا هو الدليل الثالث لأرباب العموم، وما أجيب به عنه

«الدليل الرابع» الذي تمسك به أرباب العموم هؤلاء هو: «أن صيغ العموم» موضوعة للاستغراق، و(باطل أن تكون) موضوعة «لأقل الجمع خاصة» فتكون حقيقة فيه مجازا في غيره، فإن ذلك أمر مردود «كما سيأتي» الكلام عليه «وباطل» كذلك (أن تكون متصفة) بالاشتراك بحيث يكون كل لفظ منها «مشتركا» بين العموم والخصوص (إذ يبقى) هذا اللفظ (مجهولا) معناه والمراد به «و»بذلك « لا يفهم» معناه والمراد به « إلا بقرينة» تقضي بذلك وتدل عليه «وتلك القرينة» التي يفهم بها ذلك إما «لفظ» وبذلك تكون تلك القرينة قرينة لفظية «أو معنى» فتكون قرينة معنوية «فإن كانت» تلك القرينة «لفظا» وضع لإفادة ذلك «ف»إن «النزاع» والخلاف «في» وجود ذلك «اللفظ قائم» وثابت «ف» إنه قد تقرر «الخلاف» بين أهل هذا الفن «في أنه هل وضع العرب صيغة» أي لفظة معينة على هيئة مخصوصة «تدل على الاستغراق» والشمول «أم لا؟» وقد ذهب بعضهم إلى نفي ذلك -كما تقدم ذكره- هذا إذا كان ما ذكر من هذه القرينة لفظا، «و»أما «إن كان معنى ف»إن المعنى لا يستقل بوجوده بل هو-على كل حال- «تابع للفظ» الدال عليه وجودا وعدما «فكيف تزيد دلالته على اللفظ» وتنفصل عنه وهي ليست إلا عرضا له.

خلاصة هذا الدليل هو: أن هذه الألفاظ إما أن تكوم للاستغراق-وهو ما يقول به أرباب العموم سائقو هذا الدليل- وإما أن تكون لأقل الجمع، وهو باطل-كما سيأتي تقريره في مجرى الرد على أرباب الخصوص-، وإما أن تكون مشتركة، وهو ما يصيرها مجملة، ولا يصح أن تبقى مجملة، ولا يحصل منها بيان فيتعين أن تكون للعموم - وهو ما يظهر أنه المقصود للمتكلم بها.

هذه هي صورة هذا الدليل، وقد حصل رده بالاعتراض عليه ، و هذا «الاعتراض» الذي أورد عليه هو أنه للقائل أن يقول: لا تحمل هذه الصيغ على أي جهة من الجهتين: العموم والخصوص إلا بقرينة ، وبذلك فـ«إن قصد» المتكلم «الاستغراق» بهذه الصيغ وكذلك قصده الخصوص بها «يعرف » ويدرك «بعلم ضروري» يقوم بالنفس عقب سماعها ، وهو في واقع الأمر لا يحصل عنها لذاتها ، وإنما « يحصل عن قرائن أحوال» قائمة بالمتكلم كمعتقده الديني والمعرفي «ورموز وإشارات» تدل على أن ما نطق به من ذلك اللفظ يريد به الاستغراق والخصوص «و»من هذه الإشارات والرموز «حركات» تصدر من هذا المتكلم حين نطقه بذلك اللفظ ، كأن يشير بيده إلى ما يدل على إرادته الاستغراق بذلك أو الخصوص، ويرمز إليه بذلك «و»منها «تغيرات في وجهه» قد تدل على مراده بلفظه ذاك «و»مثل هذا الذي ذكر من حيث الدلالة على مراد المتكلم بكلامه «أمور معلومة من جهة عادته» في الكلام بحيث إذا أطلق لفظا من هذه الالفاظ من غير تقييد له فإنه يريد به العموم واذا قصد به الخصوص قيده بما يدل على ذلك، ومثل ذلك أمور معلومة «من» جهة «مقاصده» التي تعرف من جهة مذهبه العقدي -مثلا- أو غيره و»هكذا «قرائن مختلفة »قد تبين المراد بهذا اللفظ متى أطلق وجرى على اللسان وهي قرائن «لا يمكن حصرها في جنس» كالإشارات والرموز، أو المعتقد، أو أحوال مخصوصة بمحل القول، أو أحوال مخصوصة بالمتكلم حين بطقه بذلك اللفظ «و»

كذلك لا يمكن «ضبطها بوصف» معين يعرض في ذات المتكلم «بل هي كالقرائن» التي لا تعرف إلا بمشاهدتها بأوصافها المعينة المخصوصة وبذلك فهي كالقرائن «التي يعلم منها خجل الخجل» وهو احمرار وجهه على وصف معين وحال مخصوص «و»يعلم منها كذلك «وجل » خوف «الوجل» الخائف خوفا مصحوبا بهيبة المخوف والقرينة التي تدل على ذلك في العادة، اصفرار في الوجه مع سكون في الجسد «وكذلك جبن الجبان» فإنه أيضا يعلم بقرينة تظهر على وجه وجسد من عرض له هذا العرض -الجبن- ومن ذلك اصفرار وجهه وارتعاش بجسمه «و»هذا الذي ذكر في شان هذه الصفات النفسية هو نفسه الذي يجري في الكلام فـ«كما يعلم ما ذكر بالقرائن » كذلك «يعلم » بها «قصد المتكلم» وغرضه من كلامه كما «اذا قال «السلام عليكم» -مثلا- فإنه يعلم بهذه القرائن «أنه يريد» بذلك « التحية» وإلقاء السلام حقيقة «او» يريد به «الاستهزاء و اللهو» فقط ، وكل ذلك يعلم بقرائن الأحوال.

(ومن جملة القرائن) الحالية الدالة على المعنى المقصود من الكلام ومعناه (فعل المتكلم) حين التلفظ (فإنه إذا قال) وهو (على المائدة: "هات الماء" فهم) من قوله هذا (أنه يريد) أن يجلب له (الماء العذب) الحلو (البارد دون الحار الملح) الذي خالطته ملوحة.

وكما تفيد القرائن الحالية ما ذكره من معنى الكلام و المراد به من الاستغراق و الخصوص تفيده كذلك قرائن أخرى «و»بذلك فإنه «قد تكون» القرينة الدالة على الاستغراق والعموم هي «دليل العقل» الذي قد يقضي في حق لفظ ما من هذه الألفاظ -صيع العموم- بأنه عام، وذلك «كـ»ما في دلالته على «عموم» كل في «قوله تعالى «وهو بكل شيء عليم » وفي قوله تعالى « وما من دابة في الارض إلا على الله رزقها" و»كما يقضي دليل العقل بالعموم في لفظ ما من هذه الألفاظ يقضي أيضا في حقها بالخصوص كما في إفادته

«خصوص قوله تعالى «الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل» فإن كلا في هذه الآية غير عام «إذ لا يدخل فيه ذاته» تعالى «وصفاته» كما هو معلوم بمقتضى العقل وموجبه لأنه تعالى واجب الوجود كما هو معلوم ومقرر على القطع والجزم.

(و)كذلك (من جملته) أي من جملة ما ذكر من القرائن القرائن اللفظية، ومنها (تكرير الألفاظ المؤكدة) للعموم (كقوله) أي كقول القائل (اضرب الجناة) جمع جان (وأكرم المؤمنين كافتهم صغيرهم وكبيرهم شيخهم وشابهم ذكرهم وأنثاهم، كيف كانوا) سواء كانوا فقراء أو أغنياء، حاكمين ومحكومين -مثلا- (وعلى أي وجه وصفة كانوا) سواء كانوا سودا أو بيضا أو سمرا أو غير ذلك (ولا تغادر) أي لا تترك (منهم) أي من الجناة والمؤمنين، (أحدا) من غير أن تفعل به هذا الذي أمرت به من الضرب للجناة والإكرام للمؤمنين ولا تستثنيه من ذلك (بسبب من الأسباب) ككبر السن في الجناة، والمعصية في أهل الإيمان -مثلا (و)لا بـ(وجه من الوجوه) الذي قد يرى أنه مناسب لذلك الترك ككون المؤمن غنيا، والجاني جاهلا بالحكم -مثلا- وهكذا يمضي هذا المؤكد -بكسر الكاف- في كلامه هذا (و) هو (لا يزال يؤكد) هذا الذي ذكره (حتى يحصل علم ضروري بمراده) من كلامه هذا وهو إفادته الاستغراق والشمول لأفراد الجناة والمؤمنين بهذا الحكم -وهو ضرب الجناة كافتهم صغيرهم وكبيرهم... الخ، وإكرام المؤمنين كافتهم كبيرهم وصغيرهم... الخ- فهذا التكرير للألفاظ المؤكدة للاستغراق والعموم هنا كما ترى قرينة لفظية ترفع الخصوص في هذا الكلام على قطع وجزم، وتثبت الاستغراق فيه بالقطع والجزم.

هذا ما يتعلق بالرد على ما يؤخذ من كلام أرباب العموم هؤلاء من أن القرينة اللفظية التي قد تدل على هذا العموم في هذه الصيغ مختلف فيها وأنه

لا توجد قرينة لفظية تقيده، وإنما صيغ العموم هذه هي التي دلت على العموم بنفسها. وهذا الرد -كما ترى- قد بين فيه أن القرينة اللفظية قد تفيد العموم على القطع والجزم. هذا ما يتعلق بهذا القول لأرباب العموم هنا ورده.

و(أما قولهم) في رد جواز كون المعنى قرينة تفيد الاستغراق باستقلال عن اللفظ وهو أن (ما ليس بلفظ) من المعنى الذي يفهم معه (تابع للفظ) غير مستقل عنه (فهو) قول (فاسد) إذ لا تلازم بين اللفظ وكل معنى يفهم معه بالضرورة، إذ من المعاني ما يؤخذ من حال المتكلم لا من لفظه، وهذا بين (فمن سلم أن حركة) يد (المتكلم) -مثلا- (وأخلاقه) طباعه النفسية (وعاداته وأفعاله) التي تفهم مراده من الكلام هل هو استهزاء أو ضده -مثلا- (وتغير لونه) المشعر بحالة مخصوصة قائمة به كالخوف أو الخجل (وتقطيب وجهه وجبينه) أي عبوسه (وحركة رأسه) الدالة على معنى معين كالنفي، أو تصديق -مثلا- (و) كذلك (تقليب عينيه) الذي قد يكون دالا على الحيرة والذهول -مثلا- كل ذلك وما جرى مجراه من القرائن المعنوية -الحالية (تابع للفظه) أي لفظ صاحب هذه الأحوال التي اتصف بها حين نطقه بلفظه ذاك فهو غير عاقل؛ إذ لا أحد عاقل يسلم ذلك لأن هذه الأحوال ليست تابعة للفظ المنطوق حين التلبس بها (بل هذه) الأحوال -القرائن- (أدلة مستقلة) تفيد ما تفيده من معان بذاتها، وبذلك (يفيد اقتران جملة منها) بالكلام واجتماعها به (علوما ضرورية) بالمراد من ذلك القول كما سبق ذكر ذلك في مجرى الكلام على ما يفيد به خبر الواحد علما ضروريا، ومقتضى ذلك في نهاية الأمر أن القرائن الحالية موجبة للعلم، فإنكار ذلك مكابرة.

(فإن قيل) لقد أنكرتم أن تكون هذه الصيغ -صيغ العموم عند من يرى أنها كذلك- موضوعة للعموم والاستغراق، وإذا كان الأمر كما ذكرتم وذهبتم إليه من ذلك (فبم عرفت الأمة) ثبوت (عموم ألفاظ الكتاب والسنة) التي

حملتها على العموم والاستغراق (إن) لم يعرفوا ذلك و (لم يفهموه من) ذلك (اللفظ) نفسه الذي قالوا بعمومه، وحملوه على أنه مفيد للاستغراق (وبم عرف الرسول ﷺ) نفسه (من جبريل) وجبريل من الله تعالى) عموم هذه الألفاظ (حتى عمموا الأحكام) التي أخذت منها وقضوا بأنها تجري على المكلفين أجمعين؟

(قلنا) جوابا عن ذلك: (أما الصحابة -رضوان الله عليهم فـ)ـإنهم (قد) فهموا أن هذه الألفاظ للعموم والاستغراق و(عرفوه بقرائن أحوال النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (و) كذلك (تقريراته) القاضية بأن هذه الألفاظ عامة (و) مثل ذلك (عاداته المتكررة) في العمل بموجب هذه الألفاظ ومقتضاها. هذا ما علم به الصحابة كون هذه الألفاظ عامة (و) بهذه الطريقة أيضا (علم التابعون) كون هذه الألفاظ عامة فقد علموا ذلك (بقرائن) دلت على ذلك وهي (أحوال الصحابة) الدالة على أن هذه الألفاظ عامة (و) كذلك (إشاراتهم ورموزهم) اللفظية وغيرها الدالة على ذلك (و) مثل ذلك في إفادة هذا الأمر (تكريراتهم) لمقتضيات هذه الألفاظ (المختلفة) وموجباتها، والمواظبة على الأخذ بها على وجه العموم والاستغراق.

هذا ما يتعلق ببيان طريق معرفة الصحابة والتابعين عموم هذه الألفاظ.

(وأما) معرفة (جبريل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) بذلك والعلم به (فـ) إنه (إن سمع من الله تعالى) مباشرة أي (بغير واسطة فالله تعالى يخلق له) في نفسه وقلبه (العلم الضروري بما يريد) ويقصده (بالخطاب) أي بخطابه له (بكلامه) سبحانه (المخالف لأجناس كلام الخلق) التي يفيد الظنَ جنس منها، والوهم جنس آخر منها، والعلم جنس آخر منها. هذا إذا كان جبريل قد تلقى كلامه تعالى ذاك بلا واسطة (و) أما (إن) كان لم يتلقه على هذا الوجه ولكن (رآه جبريل)

أي رأى كلام الله تعالى هذا (في اللوح المحفوظ فـ)إنه قد يعلم أنه عام (بأن يراه مكتوبا بلغة ملكية) منسوبة إلى الملك -بفتح الميم واللام- (و) هو فيها ذو (دلالة قطعية) مجزوم بأن تلك الألفاظ عامة مستغرقة (لا احتمال فيها) لغير ذلك، إذ هي نص في ذلك. هذا منتهى الكلام في هذا الدليل الرابع وما ورد به من رد، واعترض به عليه من اعتراض.

(الدليل الخامس) من هذه الأدلة لأرباب العموم (و)هذا الدليل (عمدتهم) الكبرى وأقوى ما استدلوا به في هذا الشأن، وتمسكوا به على نصرة مذهبهم هذا، وهذا الدليل هو (إجماع الصحابة) واتفاقهم على حمل هذه الألفاظ على الاستغراق والعموم (فإنهم وأهل اللغة بأجمعهم أجروا) ما ورد من (ألفاظ) العموم في (الكتاب) القرآن الكريم (والسنة) النبوية (على العموم) وحملوها عليه ولم يستثنوا من ذلك (إلا ما دل الدليل) الشرعي أو العقلي أو الحسي على ورود (تخصيصه) وأنه لم يرد ولم يقصد به العموم والاستغراق (وأنهم) كذلك (كانوا يطلبون دليل التخصيص) للفظ العام الشرعي متى طرق آذانهم وحصل سماعهم له (لا دليل العموم) أي لا يطلبون ما يدل على عمومه من دليل، مقتضى هذا أن العموم في الصيغة العامة أصل، وأن حصول الخصوص فيها على خلاف الأصل، فيسلمون -أي الصحابة- ما هو الأصل فيها وهو العموم فلا يبحثون عن ثبوته فيها ثم إذا ورد عليهم دليل مخصص لها عملوا به، وان لم يرد استمروا على العمل بذلك الذي هو الأصل فيها -وهو العموم-. وهكذا (فـ)إنهم قد (عملوا بقول الله -تعالى- ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾) حاملين له على العموم، فكانوا يورثون كل ولد (و) بذلك (استدلوا به على) ثبوت (إرث فاطمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) من أبيها -الرسول ﷺ- وكان هذا الحكم مستمرا وجاريا في حقه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وفي حق أولاده (حتى نقل أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) وروى (عن النبي ﷺ) ما دل على أن الأنبياء لا يورثون،

وهذا الذي دل على ما ذكر هو قوله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ-: (نحن) أو إنا (معاشر) -بالنصب على الاختصاص- (الأنبياء لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ)[1] -بالرفع خبر ما- وهذا الحديث متفق عليه، وفي الموطأ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ؛ أَنَّ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ ﷺ حِينَ تُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، أَرَدْنَ أَنْ يَبْعَثْنَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ. فَيَسْأَلْنَهُ مِيرَاثَهُنَّ مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ. فَقَالَتْ عَائِشَةُ: أَلَيْسَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ»[2].

وفي صحيح البخاري: "قال أخبرني مالك بن أوس بن الحدثان النصري، أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دعاه، إذ جاءه حاجبه يرفا، فقال: هل لك في عثمان، وعبد الرحمن، والزبير، وسعد يستأذنون؟ فقال: نعم فأدخلهم، فلبث قليلا ثم جاء فقال: هل لك في عباس، وعلي يستأذنان؟ قال: نعم، فلما دخلا قال عباس: يا أمير المؤمنين اقض بيني وبين هذا، وهما يختصمان في الذي أفاء الله على رسوله ﷺ من بني النضير، فاستب علي، وعباس، فقال الرهط: يا أمير المؤمنين اقض بينهما، وأرح أحدهما من الآخر، فقال عمر: اتئدوا أنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض، هل تعلمون أن رسول الله ﷺ، قال: « لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ» يريد بذلك نفسه؟ قالوا: قد قال ذلك، فأقبل عمر على عباس، وعلي فقال: أنشدكما بالله، هل تعلمان أن رسول الله ﷺ قد قال ذلك؟ قالا: نعم، قال: فإني أحدثكم عن هذا الأمر، إن الله سبحانه كان خص رسوله ﷺ في هذا الفيء بشيء لم يعطه أحدا غيره، فقال جل ذكره: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ - إلى

(١) صحيح البخاري، كتاب فرض الخمس، رقم الحديث (٣٠٩٣)، وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب: حكم الفيء، رقم الحديث (١٧٥٧).

(٢) موطأ مالك، تحقيق: محمد الأعظمي، باب: ما جاء في تركة النبي ﷺ، رقم الحديث (٨٢٨).

قوله - ﴿قَدِيرٌ ۝﴾، فكانت هذه خالصة لرسول الله ﷺ، ثم والله ما احتازها دونكم، ولا استأثرها عليكم، لقد أعطاكموها وقسمها فيكم حتى بقي هذا المال منها، فكان رسول الله ﷺ ينفق على أهله نفقة سنتهم من هذا المال، ثم يأخذ ما بقي فيجعله مجعل مال الله، فعمل ذلك رسول الله ﷺ حياته، ثم توفي النبي ﷺ، فقال أبو بكر: فأنا ولي رسول الله ﷺ، فقبضه أبو بكر فعمل فيه بما عمل به رسول الله ﷺ، وأنتم حينئذ، فأقبل على علي، وعباس وقال: تذكران أن أبا بكر فيه كما تقولان، والله يعلم: إنه فيه لصادق بار راشد تابع للحق؟ ثم توفى الله أبا بكر، فقلت: أنا ولي رسول الله ﷺ، وأبي بكر، فقبضته سنتين من إمارتي أعمل فيه بما عمل فيه رسول الله ﷺ، وأبو بكر، والله يعلم: أني فيه صادق بار راشد تابع للحق؟ ثم جئتماني كلاكما، وكلمتكما واحدة وأمركما جميع، فجئتني -يعني عباسا- فقلت لكما: إن رسول الله ﷺ، قال: «لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ»، فلما بدا لي أن أدفعه إليكما قلت: إن شئتما دفعته إليكما، على أن عليكما عهد الله وميثاقه: لتعملان فيه بما عمل فيه رسول الله ﷺ وأبو بكر وما عملت فيه منذ وليت، وإلا فلا تكلماني، فقلتما ادفعه إلينا بذلك، فدفعته إليكما، أفتلتمسان مني قضاء غير ذلك، فوالله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض، لا أقضي فيه بقضاء غير ذلك حتى تقوم الساعة، فإن عجزتما عنه فادفعا إلي فأنا أكفيكماه"(١).

وفيه أيضا: أن فاطمة - عَلَيْهَا السَّلَامُ - ابنة رسول الله ﷺ، سألت أبا بكر الصديق بعد وفاة رسول الله ﷺ، أن يقسم لها ميراثها، مما ترك رسول الله ﷺ مما أفاء الله عليه، فقال لها أبو بكر: إن رسول الله ﷺ قال: «لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ»(٢).

---

(١) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: حديث بني النضير، رقم الحديث (٤٠٣٣).

(٢) صحيح البخاري، كتاب فرض الخمس، رقم الحديث (٣٠٩٣).

(و) في نفس السنن وهو الأخذ بعموم هذه الصيغ (أجروا قوله تعالى ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾) فإنه محمول على العموم، فلم يخص منه إلا ما خصصه الدليل -كالمحصن وذي الشبهة المعتبرة شرعا-. وكذلك قوله تعالى (﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾)، فإنه على العموم عندهم إلا ما خص بما يدرأ عنه هذا الحد من شبهة.

ومثله قوله تعالى (﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ﴾)، فإنه مجرى على العموم -كذلك- فولي المقتول ظلما له سلطان في استحقاق إيقاع القتل على القاتل، أيا كان القاتل وأيا كان المقتول وفي كل زمان وفي كل مكان، ولا يستثنى من ذلك إلا ما خص بالدليل إن وجد.

وهكذا الحكم -أيضا- في قوله تعالى: (﴿وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾)، فإنه محمول على العموم، فحكمه جار على كل مكلف، وعلى كل ربا قليلا كان أو كثيرا.

(و) كذلك قوله تعال (﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾)، فإنه عام جار على كل مكلف، وفي جميع أنواع القتل. ومثله قوله تعالى: (﴿لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾)، فإنه عام، قاض بمنع الصيد على كل من تلبس بالإحرام، ومنع أي صيد برّيّ كيفما كان. وهكذا الألفاظ العامة -في عرف أرباب العموم- الواردة في الكتاب العزيز فإنها تحمل على العموم والاستغراق (و) مثل الكتاب في ذلك السنة النبوية فإن الألفاظ العامة الواردة فيها تحمل على الاستغراق والشمول، مثال ذلك قوله -ﷺ-: («لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ») أخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما بلفظ «إِنَّ اللهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، أَلَا لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ».، فإنه محمول على العموم، وبذلك فإن مقتضاه منع الوصية لأي وارث للميت أيا كان، لأن الوصية نكرة في سياق النفي، وأن هذا لو حصل

يقضى عليه بالبطلان والفساد، هذا هو الأصل، ما لم يمضه الورثة، ويقروه.

(و) كذلك قوله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ-: «لَا تُنْكَحُ» أي لا تزوج («الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا، وَلَا عَلَى خَالَتِهَا»)، أخرجه الشيخان، وهذا الحديث هو كذلك محمول على العموم والاستغراق، وعليه يحرم الجمع بين أي امرأة وعمتها، وبين أي امرأة وخالتها في النكاح -الزواج-.

(و) مثله في ذلك -إفادة العموم والاستغراق- قوله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- «مَنْ أَلْقَى» أي طرح «سِلَاحَهُ فَهُوَ آمِنٌ»[1] فإنه يعم كل من خوطبوا بهذا القول من أهل مكة وقت فتحها. سواء كانوا رجالا أو نساء، صغارا أو كبارا. (و)كذلك قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ»[2] من موروثه الذي قتله بلا موجب شرعي، وهذا الحكم يعم كل قاتل لموروثه أيا كان (و)مثله قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ («لَا يُقْتَلُ وَالِدٌ بِوَلَدِهِ»[3]) إذا قتله، فهذا أيضا محمول عند الجمهور، على العموم والاستغراق فلو تعمد الأب قتل ابنه عمدا فإنه لا يقاد به، وإذا استثني من ذلك شيء فإن ذلك ما حصل إلا عن دليل خارجي. وهذا الحديث رواه ابن ماجه بلفظ «لا يقتل الوالد بالولد»[4] وأخرجه -أيضا- أحمد في المسند.

وقد عمل بهذا عمر بن الخطاب، وقضى فيه بالدية، وقد روى أحمد ذلك في مسنده.

ومن لم يعمل بهذا الحديث فإنه قد يكون تركه لضعفه إما من جهة السند، أو من جهة المعنى.

---

(١) أخبار مكة للفاكهي، ٥/ ١٩٦.

(٢) مسند أحمد بن حنبل، ١/ ٤٢٣.

(٣) مسند أحمد، ١/ ٤٢٣.

(٤) سنن ابن ماجه، كتاب الديات، باب لا يقتل الولد بولده، رقم الحديث (٢٦٦٢).

وهكـذا قوله -عَلَيْهِالصَّلَاةُوَالسَّلَامُ- «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»(١) (إلى غير ذلك) من الآيات والأحاديث النبوية التي وردت فيها هذه الصيغ (و) هي (مما لا يحصى) يعني أنها كثيرة جدا، والأمة ماضية على حملها على العموم والاستغراق، وفي صدرها ومقدمتها الصحابة فقد كانوا يحملون هذه الصيغ على الاستغراق -كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

(و) هذا (يدل عليه) ما نقل عنهم من فهم لها على وفق ذلك -الاستغراق والعموم- ومن ذلك (أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة النساء آية٩٥]، (قال) عبد الله (ابن أم مكتوم ما قال) وهو قوله -رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ- والله لو أستطيع الجهاد لجاهدت (وكان) شخصا (ضريرا) أي أعمى (فنزل قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ [سورة النساء آية٩٥]، ونص هذا الخبر في صحيح البخاري: عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ، أَنَّهُ قَالَ: رَأَيْتُ مَرْوَانَ بْنَ الحَكَمِ جَالِسًا فِي المَسْجِدِ، فَأَقْبَلْتُ حَتَّى جَلَسْتُ إِلَى جَنْبِهِ، فَأَخْبَرَنَا أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ أَخْبَرَهُ: "أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ أَمْلَى عَلَيْهِ: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة النساء آية٩٥]، ﴿وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [سورة النساء آية٩٥]"، قَالَ: فَجَاءَهُ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَهُوَ يُمِلُّهَا عَلَيَّ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، لَوْ أَسْتَطِيعُ الجِهَادَ لَجَاهَدْتُ - وَكَانَ رَجُلًا أَعْمَى - فَأَنْزَلَ اللهُ تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ عَلَى رَسُولِهِ ﷺ، وَفَخِذُهُ عَلَى فَخِذِي، فَثَقُلَتْ عَلَيَّ حَتَّى خِفْتُ أَنْ تُرَضَّ فَخِذِي، ثُمَّ سُرِّيَ عَنْهُ، فَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ [سورة النساء آية٩٥](٢).

وعَن ابن عَبَّاس -رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا- «لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ من الْمُؤمنِينَ عَنْ بَدْرٍ وَالْخَارِجُونَ إِلَى بَدْرٍ»(٣).

---

(١) صحيح البخاري، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، رقم الحديث (١).

(٢) صحيح البخاري، باب: قول الله تعالى: { لاَ يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ... } الآية، رقم الحديث (٢٨٣٢).

(٣) فتح الباري، ٨/ ٣٢٩.

ووجه الاستدلال بهذه القصة هو فهم عموم حكمها وشموله، وهكذا (فـ) ـقد عقل هذا (الضرير) هو ابن أم مكتوم (عموم لفظ المؤمنين) في هذه الآية، وقد ساواه في ذلك كما في الرواية الأخرى عبد الله بن جحش.

(و) كما يدل هذا الذي ذكر -وهو أن هذه الصيغ تحمل على للعموم والاستغراق- يدل عليه أيضا أنه (لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [سورة الأنبياء آية ٩٨]، قال بعض اليهود) -سيأتي ذكر وبيان ما في هذا من السهو- (أنا اخصم لكم محمدا) يعني أحاججه وأجادله على وجه أغلبه عليه في الخصومة (فجاءه) أي جاء النبي ﷺ (وقال له) أي للنبي -ﷺ-: (قد عبدت الملائكة وعبد المسيح) وبناء على حكم هذا الذي ذكرت من أننا وما نعبد حصب جهنم (فـ)ـإنه (يجب أن يكونوا) أي أن تكون الملائكة والمسيح (من حصب جهنم) لأنهم يعبدون (فأنزل الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾) [سورة الأنبياء آية ١٠١]. وهذا الذي ذكره المصنف من أن صاحب هذا القول امرؤ من اليهود هو خلاف ما في كتب التفسير وكتب الأصول الأخرى فالمنصوص عليه فيها هو أن صاحب هذه القصة هو عبد الله بن الزِّبعرى ابن قيس بن عدي السهمي القرشي، فهو الذي قال هذا القول فأنزل الله هذه الآية ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [سورة الأنبياء آية ١٠١]، (تنبيها على) حصول (التخصيص) وتقرره لهذه الآية، وأن من ذكر من الملائكة والمسيح مستثنون من عموم هذه الآية (و) يؤيد صحة حمل ما ذكر على العموم انه (لم ينكر النبي -ﷺ- و) لا (الصحابة -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ- تعلقه بالعموم) في هذه الآية (وما قالوا) له (لم استدللت) على هذا الذي ذكرته (بلفظ مشترك مجمل) وهو ليس دالا عليه بظاهره، لما اعتراه من الاحتمال بمقتضى كونه مشتركا.

وإذا تقرر هذا دل على أن هذا الذي بنى عليه ابن الزّبعرى قوله هذا -وهو حمل هذه الآية على عمومها لكل معبود- فعل معرفي صحيح، إذ أقر على ذلك فلم ينكر عليه ذلك النبي -ﷺ- ولا الصحابة- فعلم بذلك أنهم كانوا يحملون هذه الصيغ -التي تسمى صيغ العموم- على الاستغراق والشمول -وهذا التصرف- وهو حمل هذه الصيغ على العموم والاستغراق -هو نفسه ما حصل من الصحابة في حق نصوص شرعية متعددة، (و)من ذلك أنه (لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [سورة الأنعام آية ٨٢]، قالت الصحابة) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ (فأينا لم يظلم نفسه) وفي رواية: أينا لم يلبس إيمانه بظلم)، (فبين) النبي -ﷺ- (أنه) تعالى لم يرد بقوله (بظلم) الظلم بمعناه العام الشامل (وإنما أراد) به (ظلم النفاق والكفر) -والذي ورد في رواية هذا الخبر هو تفسيره -ﷺ- الظلم في هذه الآية بالشرك فقد أخرج الشيخان عن عبد الله بن مسعود أنه قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [سورة الأنعام آية ٨٢]، قال الصحابة وأينا لم يظلم نفسه، فنزلت: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ۝١٣﴾ [سورة لقمان آية ١٣][1]، وروى أحمد عن ابن مسعود قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ شق ذلك على الناس، فقالوا: يا رسول الله، فأينا لا يظلم نفسه؟ قال: "إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ۝١٣﴾ [سورة لقمان آية ١٣] إنما هو الشرك"[2].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب: { الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ } [سورة الأنعام آية ٨٢]، رقم الحديث (٤٦٢٩)، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه، رقم الحديث (١٩٧).

(٢) مسند أحمد: ٦/ ٦٨.

ووجه الاستدلال بهذه القصة هو حمل الصحابة قوله تعالى (بظلم) وهو -نكرة في سياق نفي- على الاستغراق والشمول، وبيان النبي -ﷺ- لهم أنه عام أريد به الخصوص.

(و) المصير إلى حمل ما يرد من هذه الصيغ على العموم هو نفسه ما وقع المضي عليه لما (احتج عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على أبي بكر الصديق -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-) في شأن حكم قتال المرتدين في زمانه واستدل بقوله -عَلَيْهِ السَّلَامُ- (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) وأن محمدا رسول الله ومقتضى ذلك منع قتال من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله وتمام هذا الحديث هو "فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه" أي بحق الإسلام وفي رواية بحقها "وحسابهم على الله" يؤكد هذا الحكم، ويقرره. فدفعه أبو بكر بقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الوارد في هذا الحديث وهو قوله (إلا بحقها) -أي حق هذه الكلمة- كلمة الشهادة هذه- فدل هذا على أن لفظ الناس عام لأنه جمع معرف، ولم ينكر أحد من الصحابة على عمر احتجاجه هذا، بل عدل أبو بكر إلى التعلق بالاستثناء وهو قوله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- المذكور وهو "بحقها" (و)هكذا (لم ينكر عليه التعلق بـ) هذا (العموم) القائم بلفظ الناس.

(و) هذا الضرب من الاستدلال بعموم هذه الصيغة -الجمع المعرف- (وأمثاله من الاستدلالات الأخرى بعموم هذه الصيغ -صيغ العموم- ما ورد فيه من الجزئيات (لا تنحصر حكايته) يعني أنها كثيرة.

وهذه الجزئيات منها: احتجاج فاطمة -عَلَيْهَا السَّلَامُ- على أبي بكر -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- في توريثها من مال أبيها الذي بفدك، والمدينة وما بقي من خمس خيبر، واستدلالها عليه بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [سورة النساء آية ١١]، ولم ينكر عليها أحد من الصحابة بل عدل

أبو بكر إلى ما رواه عن النبي -ﷺ- وهو قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ "نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة" وهذا دليل التخصيص لما ورد في الآية، وهو يؤكد عموم هذه الآية واستغراقها لما دلت عليه.

ومنها: عن عثمان وعلي -رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا- أنهما قالا في الجمع بين الأختين في الوطىء بملك اليمين: (أحلّتهما آية وحرّمتهما آية) والتحريم أولى، وذلك إشارة منهما إلى عموم الآيتين في التحليل؛ فعقلا من قوله -تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ﴾ [سورة المؤمنون آية٦]، أنه يقتضي الإباحة وذلك من جهة العموم، لأنه لم يفرّق فيه بين الأختين وبين الأجنبيتين، وفي قوله -تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [سورة النساء آية٢٣]، أنه يقتضي التحريم. وذلك من جهة العموم أيضا لأنه لم يفرق بين الجمع وبينهما بالنكاح وبين الجمع بينهما بملك اليمين. غير أنهما رجّحا آية التحريم على آية الإباحة بالرأي والاجتهاد. وهذا دليل صحيح يدل على أن هذه الصيغة تقتضي العموم[1]. وغير ذلك من صنف هذه الأمثلة.

هذه هي صورة هذا الدليل الخامس ومضمونه وهو أقوى ما استدل به أرباب العموم على مذهبهم هذا.

ولكنه دليل ضعيف وبذلك اعترض عليه، و(الاعتراض) عليه (من وجهين) اثنين:

أحدهما: أن هذا ليس دليلا قطعيا يفيد العلم الذي هو مطلوب في هذا الشأن، وإنما لم يكن هذا دليلا قطعيا لـ(ـأن هذا ان صح) حصوله (من بعض الأمة) وآحاد الصحابة (فـ)إنه (لا يصح) وروده وحصوله (من جميعهم) نعم

(١) شرح اللّمع للشيرازي، ١/ ٣١٢.

صحة هذا عن بعضهم أمر متوقع (فـ)ـإنه (لا يبعد من بعض الأمة) وآحادها (اعتقاد) دلالة هذه الصيغ على (العموم) والاستغراق (فإنه) المعنى (الأسبق) عند سماع هذه الصيغ (إلى الأفهام) أي الأذهان والعقول (و) لكن (لا يسلم صحة) حصول (ذلك) الاعتقاد ووروده (عن كافة الصحابة) كلهم أجمعين، وبذلك انخرم انعقاد الإجماع في ذلك، فانتفى قيام هذا القول على دليل قطعي وهو المطلوب هنا، كما تقدم ذكر ذلك، لأن هذه المسألة أصولية هذا هو الوجه الأول لهذا الاعتراض.

الوجه (الثاني) له هو أن الإجماع لو ادعي في هذا الشأن، وقيل إن الصحابة أجمعت على حمل هذه الصيغ على العموم، فإنهم لم يصرحوا بذلك على وجه يفيد القطع، وبناء على هذا فـ(إنه لو نقل ما ذكروه) من الحمل على العموم (عن جملة الصحابة) وعامتهم على وجه الاستغراق (فـ)ـإن ذلك لا يفيد القطع في أنهم حملوا هذه الصيغ على العموم بسبب أنها موضوعة للعموم، وأن هذا السبب هو وحده موجب هذا الحمل والقاضي به، وإنما قلنا بأن ذلك لا يفيد القطع إذ (لم ينقل عنهم) أي عن هؤلاء الصحابة (على) طريق (التوتر قولهم) الدال على ذلك وهو أن يقولوا: (إنا حكمنا في هذه المسائل) التي قلنا فيها بالعموم (بمجرد العموم) وحده الذي تقرر في ذلك حكمه (لأجل) هذا (اللفظ) الذي يسمى اللفظ العام (من غير التفات إلى قرينة) حالية أو غيرها، ولما لم يصرحوا بهذا امتنع على وجه القطع إثبات كون الصحابة قد قالوا جميعا بالعموم فيما ذكر اعتمادا على مجرد دلالة هذا اللفظ على ما ذكر من ذلك العموم.

(فلعل بعضهم) قد (قضى باللفظ) المذكور -اللفظ العام في ذلك وصار إلى حمله على الاستغراق والشمول- (مع مقتضى القرينة) المعنوية -كالعلة- أو الحالية (المسوية بين المراد باللفظ) من حيث وضعه عند أرباب

الخصوص وهو عندهم في الجمع أقل الجمع، وفي الجنس أقل ما يطلق عليه (وبين بقية المسميات) أي الأفراد التي تقع تحت دلالة ذلك اللفظ بالصلاحية والإمكان، وبذلك يكون قد ذهب إلى القول بالعموم والاستغراق في ذلك (لعلمه بأنه لا مدخل في) إثبات (التأثير) المفيد للتفرقة بين هذا المراد بذلك اللفظ وبين باقي المسميات الأخرى، بمعنى أنه قد ذهب إلى القول بالعموم والاستغراق في ذلك لا بمقتضى اللفظ وحده بل لعلمه بموجب تلك القرينة بأنه لا تأثير (لـ) هذا (الفارق) (الموجود بين محل القطع) وهو ما وضع له اللفظ عند غير أرباب العموم -وقد تقدم بيانه- (ومحل الشك) وهو ما فوق هذا الذي وضع له اللفظ عندهم.

وكون بعض الصحابة قد يذهب إلى القول بالعموم فيما ذكر أمر وارد ومحتمل، وعليه فلا يقضى بانعقاد الإجماع على حمل هذه الصيغ على العموم باعتبار أنها موضوعة له.

(و) إذا ثبت هذا الاحتمال وقورن باحتمال كون العموم مأخوذا من مجرد اللفظ فإنه يتقرر بذلك أن (الخلاف) في شأن التمسك بالعموم في حق هذه الألفاظ -ألفاظ العموم- (راجع) من حيث أساسه (إلى أن العموم) في هذه الألفاظ (متمسك به) ومأخوذ بمقتضاه فيها (بشرط انتفاء قرينة) لفظية أو غيرها (مخصصة) له (أو) هو متمسك به (بشرط اقتران) ذلك اللفظ الذي يحمل عليه بـ (قرينة) معنوية أو غيرها (مسوية بين المسميات) والأفراد التي يصلح دخولها تحت ذلك اللفظ.

هذه هي صورة هذا الخلاف المأخوذة من طبيعة هذه المسألة وما أثمرته الأنظار فيها (و) من المعلوم أنه (لم يصرح الصحابة بحقيقة) ما عليه حال (هذه المسألة ومجرى) أي محل الخلاف فيها (و) لم يصرحوا -كذلك

بـ (أنه) أي العموم (متمسك به) في حق هذه الصيغ (بشرط انتفاء) ورود (المخصص) لها (لا) أنه متمسك به في حقها (بشرط وجود القرينة المسوية) بين جميع المسميات الواقعة تحت تلك الصيغة ما قطع منها بدخوله تحتها وما هو مشكوك في دخوله تحتها.

وإذا لم يصرح الصحابة بذلك فإنه يستمر هذا الخلاف على هذه الصورة ويحال أمر الترجيح في ذلك إلى الاجتهاد.

هذا ما اعترض به على هذا الدليل الخامس العمومي وما أجيب به عنه باعتبار الأصل -كلام المصنف- وقد أجيب عن بعض هذه النصوص المنقولة عن الصحابة والتي نقل عنهم فيها الحمل على العموم، أو الإقرار به في تلك الصيغ، وهكذا فإنه قد أجيب: [1]

أ- أن قصة عمر مع أبي بكر -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- بأنه لا حجة فيها، لأن عمر فهم عصمة الدماء والأموال من العلة الموجبة لعصمتها، وهي قول (لا إله إلا الله).

وهكذا جميع الأدلة الإجماعية التي ادعي أنها قاضية بأن هذه الصيغ للعموم، فإنها إنما أفادت العموم لكونها مقترنة بالقرائن التي تفهم العموم وتدل عليه كالعلل، والقرائن الحالية واللفظية.

ب- أن قصة ابن الزّبعرى لا دليل فيها لأن سؤاله وقع فاسدا، حيث ظن أن ما عامة فيمن يعقل، وليس كذلك. ولهذا قال له النبي -ﷺ- منكرا عليه: " ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لما لا يعقل"[2]. وهي وإن أطلقت على من يعقل كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥ وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا ۝٦ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧﴾، فليس حقيقة، بل مجازا ويجب القول بذلك جمعا بينه وبين

---

(١) أنظر: الإحكام للآمدي، ٢/ ٣٠٥ وما بعدها.

(٢) هذا الخبر لم أظفر به.

قول النبي ﷺ: " أما علمت أن ما لما لا يعقل"، ولما فيه من موافقة المنقول عن أهل اللغة في ذلك.

هذه هي أهم أدلة العموم، وهذا ما أجيب به عنها، ووقع معترضا به عليها.

وبهذا ينتهي الكلام على ما تمسك به أرباب العموم من الأدلة التي هي دالة على إثبات ما ذهبوا إليه من أن هذه الصيغ التي تستعمل في العموم موضوعة له، وبذلك فهي حقيقة فيه.

وهذا ما أجيب به عن ذلك واعترض به عليه.

وإذ قد نجز هذا وحصل بيانه ننتقل إلى ذكر ما تمسك به أرباب الخصوص من أن هذه الصيغ موضوعة للخصوص قائلين:

الفصل الرابع

في (شبه أراب الخصوص)

أي هذه هي (شبه أرباب الخصوص) التي تمسكوا بها في قولهم إن هذه الصيغ موضوعة للخصوص وهو في الجمع أقله، وفي غيره من الصيغ الأخرى الواحد، فهي حقيقة فيه، وأن استعمالها في العموم مجاز.

والمصير إلى هذا المسلك في بيان ما وضعت له هذه الألفاظ اقتضاه الاستعمال الذي ثبت لها في اللسان.

وبناء على هذا (ذهب قوم) من أهل الأصول والفقه -وهم الذين يطلق عليهم أرباب الخصوص، وقد ذكرنا جملة منهم- (إلى) أن لفظ الجمع مثل (الفقراء) جمع فقير وهو لا يملك شيئا.

(والمساكين) جمع مسكين وهو المحتاج على خلف بين الفقهاء في ذلك (والمشركين) جمع مشرك وهو من جعل لله ندا، هو لفظ (ينزل على أقل الجمع) الذي تقدم ذكر أنه إما ثلاثة أو اثنان (و) قد (استدلوا) على صحة رأيهم هذا (بأنه) أي بأن أقل الجمع هذا هو (القدر المستيقن) الثابت على وجه اليقين (دخوله) واندراجه (تحت) هذا اللفظ الذي هو الجمع (و) أما (الباقي) وهو ما فوق هذا القدر فإنه (مشكوك فيه) أي في دخوله واندراجه تحت هذا اللفظ (ولا سبيل إلى إثبات حكم بالشك) لمساواته لما يعارضه وهو الشك الذي يقابله، وبذلك فهو ليس حجة تبنى عليه الأحكام، بل يجب طرحه وعدم الاعتداد به والتمسك بالمتيقن، وهو -هنا- كما سبق ذكر ذلك- أقل الجمع.

هذا هو الاستدلال الأول لأرباب الخصوص هؤلاء (وهذا استدلال فاسد لأنـ)ـه لا تلازم بين استيقان دلالة لفظ ما على معنى معين وبين كونه موضوعا

له وأنه حقيقة فيه وحده، وأنه مجاز في غيره، وعليه فإن (كون هذا القدر) وهو أقل الجمع (مستيقنا) في دلالة الجمع عليه (لا يدل على كونه مجازا في) حال استعماله (في الزيادة) عليه (والخلاف) هنا ليس بين ما هو مستيقن من المدلول وما هو مشكوك فيه منه بل هو (في أنه لو أريد به) أي بلفظ الجمع أو بغيره من الصيغ المستعملة في العموم الأخرى وقصد به (الزيادة) على هذا الأقل المتيقن (لكان) إما (حقيقة) في ذلك المعنى المراد به وهو الزيادة المذكورة (أو مجازا) فيه، وعليه فإن هذا ما يطلب الاستدلال على حكمه بم يدل عليه من دليل، أما الاستيقان فإنه لا يدل على ذلك (فإن الثلاثة) مثلا (مستيقنة من لفظ العشرة) فإنها قطعية الدخول تحتها (ولا يوجب) ذلك (كونه) أي كون العشرة (مجازا في الباقي) وهو ما فوق الثلاثة بل هي حقيقة في ذلك كله.

قال الآمدي: (قولهم في الشبهة الأولى: إن الخصوص متيقن، قلنا: ذلك لا يدل على كونه مجازا في الزيادة فإن الثلاثة مستيقنة في العشرة، ولا يدل على كون لفظ العشرة حقيقة في الثلاثة مجازا في الزيادة فإن قيل: إلا أن الزيادة في العشرة على الثلاثة أيضا مستيقنة، قيل ليس كذلك، وإلا لما صح استثناؤه بقوله (علي عشرة إلا ثلاثة)[1].

(و) يعضد هذا -وهو أن التيقن -هنا- لا يستلزم الوضع والحقيقة- ويقويه (كون ارتفاع الحرج) والإثم (معلوما) على القطع واليقين (من) دلالة (صيغة الأمر) وموجبها وهو مع ذلك (لا يوجب كونه) أي كون ما ذكر من هذه الصيغة -صيغة الأمر- (مجازا في) الذي فوق هذا الارتفاع، وهو (الوجوب والندب) بل الوجوب هو الذي قرر الجمهور أن هذه الصيغة حقيقة فيه (و) كذلك (كون) العدد (الواحد مستيقنا) حصول الدلالة عليه (من لفظ الناس)

(١) الإحكام، ٢/ ٣١٩.

مثلا (و) ذلك) بلا نزاع (لا يوجب كونه مجازا في الباقي) وهو ما فوق الواحد (و) هكذا أيضا (كون الندب مستيقنا من) جهة دلالة (الأمر) -صيغة أفعل فإنه (لا يوجب كونه مجازا في الوجوب) بل قد تقرر أنه حقيقة في الوجوب.

(و) مثل ذلك (كون الفعلة الواحدة مستيقنة) أي مطلوبة على يقين (في) تحقيق امتثال (الأمر) -أي الطلب- وتحصيله إذ لا يتأتى امتثال الأمر إلا بفعل ما كان عنه من مأمور به، فدلالة الأمر على المرة حكم قطعي متيقن ولكن ذلك (لا يوجب كونه) أي كون الأمر (مجازا في التكرار) بل قد يكون حقيقة فيه، (و) هكذا (كون البدار) والمسارعة إلى الفعل المأمور به (معلوما) من دلالة الأمر المطلق على يقين وهو مع ذلك لا يوجب ولا يقتضي (كونه) أي كون الأمر (مجازا في التراخي) وتأخير فعل المأمور به إلى الوقت الثاني والثالث. وهذا كله يدل على أن المعنى المتيقن دخوله تحت اللفظ لا يدل على أن ذلك اللفظ حقيقة فيه، وأنه مجاز فيما سواه.

هذا وجه فساد قول أرباب الخصوص هذا، (ثم) بعد أن بيّنا فساد هذا القول بهذا الذي ذكر نعضد مقتضاه بما يؤكد ثبوت هذا الفساد فـ(ـنقول) في ذلك: إن (هذا) الذي باحوا به (متناقض) ينقض بعضه بعضا (لأن قولهم: إن الثلاثة) بناء على أنه أقل الجمع (هو) المعنى (المفهوم فقط) من لفظ الجمع (يناقض قولهم) و (الباقي) وهو ما فوق الثلاثة (مشكوك فيه) أي في دخوله تحت ذلك اللفظ -لفظ الجمع- وإنما قلنا إن هذا متناقض (لأنه إن كان) هذا القدر -الثلاثة- (هو) المعنى (المفهوم) وحده (فقط) من لفظ الجمع (فـ) إن (الباقي) وهو ما فوق هذا القدر (غير داخل قطعا) تحت هذا اللفظ الذي يساوي حينئذ من حيث دلالته لفظ الثلاثة، أو اثنان وواحد، (و) أما (إن كانوا شاكين) مرتابين (في) دخول (الباقي) تحت هذا اللفظ -لفظ الجمع- (فقد شكوا في نفس المسألة) التي هي مدلول لفظ الجمع وما وضع له (فإن

الخلاف) بينهم وبين خصمهم هنا إنما هو (في) ذلك (الباقي) هل هو داخل تحت ذلك اللفظ أو لا؟ وكونهم شاكين في ذلك دليل على أنهم لم يتيقنوا هذا الذي ادعوه في هذا الشأن.

(و) إذا تقرر عندك هذا أدركت أنهم (أخطأوا في قولهم: إن الثلاثة) هي التي تعد (مفهومة) من لفظ الجمع وحدها (فقط)، لأنها لو كانت هي المفهومة منه وحدها فقط لما وقع الشك في حكم الباقي هل هو داخل تحته أو لا؟

هذه هي الشبهة التي ساقها المصنف لأرباب الخصوص، وهي واحدة -كما ترى- وإن كان قد عبر في الترجمة على مقالة أرباب هذه بالشبه، فهل عبر هنا بالجمع وأراد المفرد، أو أنه كان ينوي زيادة شبه أخرى، فشغل عن ذلك، أو نسيه؟ وعلى كل هذا ما أورده المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ من ذلك.

وقد أورد أبو الحسين شبها أخرى لأرباب الخصوص هؤلاء وردها وكذلك فعل الآمدي، وقال في ذلك: (قولهم في الشبهة الثانية: إن أكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص لا نسلم حقيقة ذلك، وإن سلم إلا أن ذلك لا يدل على كون هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ومجازا في العموم، ويدل عليه أن استعمال لفظ الغائط والعذرة غالب في الخارج المستقذر من الإنسان، وإن كان مجازا فيه وحقيقة في الموضع المطمئن من الأرض وفناء الدار.

وكذلك لفظ الشجاع حقيقة في الحية المخصوصة، وإن كان غالب الاستخدام في الرجل المقدام.

قولهم في الثالثة: إنه لا يحسن الاستفهام عن إرادة البعض بخلاف العموم.

قلنا: حسن الاستفهام عن إرادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة في العموم، ودليل ذلك أنه لو قال القائل: دخل السلطان البلد ولقيت بحرا وناطحت جبلا ورأيت حمارا، فإنه يحسن استفهامه: هل أردت بالسلطان

نفسه أو عسكره؟ وهل أردت بالجبل الجبل الحقيقي أو الرجل العظيم؟ وهل أردت بالحمار الحمار الحقيقي أو البليد؟ وأردت بالبحر البحر الحقيقي أو رجلا كريما؟ وعدم حسن الاستفهام عن البعض لتيقنه لا يوجب كون الصيغة حقيقة فيه بدليل الثلاثة من العشرة.

قولهم في الرابعة: لو كان قوله: رأيت الرجال للعموم لكان كاذبا بتقدير إرادة الخصوص، قلنا: إنما يكون كاذبا مع كون لفظه حقيقة في العموم إن لو لم يكن لفظه صالحا لإرادة البعض تجوزا، ولهذا فإنه لو قال: رأيت أسدا وحمارا أو بحرا، وكان قد رأى إنسانا شجاعا، وإنسانا بليدا، وإنسانا كريما لم يكن كاذبا، وإن كان لفظه حقيقة في غيره، وهذا بخلاف ما إذا قال رأيت عشرة رجال ولم يكن خمسة، فإن لفظ العشرة مما لا يصلح للخمسة لا حقيقة ولا تجوزا.

قولهم في الخامسة: إنه لو كانت هذه الصيغ للعموم لكان تأكيدها عبثا ليس كذلك، فإنه يكون أبعد عن مجازفة المتكلم، وأبعد عن قبول التخصيص وأغلب على الظن.

كيف وإنه يلزم على ما ذكروه صحة تأكيد الخاص بقولهم: جاء زيد عينه نفسه، وتأكيد عقود الأعداد كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾، وما هو الجواب هاهنا عن التأكيد يكون جوابا في العموم.

قولهم: وكان الاستثناء منها نقضا يلزم عليه الاستثناء من الأعداد المقيدة كقوله: له علي عشرة إلا خمسة، فإنه صحيح بالاتفاق مع أن لفظ العشرة صريح فيها، وجوابه في الأعداد جوابه في العموم.

قولهم في السادسة: إن (من) لو كانت للعموم لما جمعت، قلنا: قد قيل إن ذلك ليس بجمع، وإنما هو إلحاق زيادة الواو وإشباع الحركة وبتقدير أن

يكون جمعا فقد قال سيبويه: إنه لا عمل عليه، لما فيه من جمع (من) حالة الوصل، وإنما تجمع عندما إذا حكى بها الجمع المنكر حالة الوقف.

وإذ ذاك فلا تكون للعموم[1].

هذا عين ما استدل به أرباب الخصوص، وما أجيب به عنه.

وبهذا انتهى الكلام على ما استدل به أرباب العموم ثم ما استدل به أرباب الخصوص فيما ذهبوا إليه من قول في هذه المسألة.

فلنصر إلى الكلام على أرباب الوقف فيها وما استدلوا به على رأيهم فيها فنقول:

---

(١) الإحكام، ٢/ ٣١٩ إلى ٣٢١.

الفصل الخامس
في (شبه أرباب الوقف)

أي هذه (شبه أرباب الوقف) التي تمسكوا بها في إثبات ما ذهبوا إليه في هذا المقام من الوقف، ومن المعلوم السابق ذكره أنه (قد ذهب القاضي) أبو بكر الباقلاني (والشيخ أبو الحسن الأشعري وجماعة من المتكلمين)، والقائلون بالاشتراك (إلى الوقف)، والقائلون بالاشتراك على ظاهر كلام المصنف من أرباب الوقف، وإن كان غيره يعدهم صنفا مستقلا، ويرى أن مذهبهم في هذا الشأن مذهب مستقل بنفسه.

(و)على كل فإن أرباب الوقف هؤلاء (لهم) في هذا الذي ذهبوا إليه من الوقف هنا (شبه ثلاث) هي عين ما تمسكوا به في رأيهم هنا:

الشبهة (الأولى) منها هي (أن كون هذه الصيغ) التي تستعمل في الدلالة على العموم وإفادته (موضوعة للعموم) والاستغراق فهي حقيقة فيه. أمر يدرك بمسلك السير والتقسيم أنه باطل، ووجه ذلك أنه (لا يخلوا) هذا الكون (إما أن يعرف بعقل) قضى بذلك بناء على دليل عقلي أوجبه (أو) يعرف بـ(نقل) عمن يعتبر قولهم في هذا الشأن حجة وهم أهل اللغة، والرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ-، (و) بذلك فهذا (النقل إما نقل عن أهل اللغة) وواضعيها (أو نقل عن الشارع) وهو الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، أو الله تعالى - بناء على أن اللغة توقيفية- (وطريق كل واحد) من هذين النقلين (إما آحاد) وهو العدد الذي لم يرتق إلى عدد التواتر (وإما تواتر) وهو نقل جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب. هذان هما طريقا النقل للأخبار (والآحاد) فيما يطلب فيه العلم والقطع (لا حجة فيها) يعني لا حجة فيما ترويه وتنقله الآحاد من خبر في ذلك، وهذا الذي نحن فيه المطلوب فيه هو العلم، لأنه أمر أصولي، وبذلك فإنه لا حجة في هذا الخبر لو ورد في هذا

الشأن اللغوي. (و)أما ورود الخبر بطريق (التواتر) وهو الخبر الذي يعتبر حجة في مثل هذه المسألة فإنه (لا يمكن دعواه) هنا والقول بأنه قد حصل. (فإنه لو كان) هذا الخبر واردا في هذا الشأن (لأفاد علما ضروريا) ودل بالقطع على أن هذه الصيغ موضوعة للعموم، وبذلك يرتفع الخلاف في هذا الأمر ويصار في حقه إلى الإجماع. وهو ما لم يحصل في واقع الأمر، فدل ذلك على أن هذا الخبر غير وارد، ولا منقول.

هذا ما يتعلق بشأن النقل وحاله هنا (و) أما (العقل) فإنه (لا مدخل له) في شأن (اللغات) فهو لا يقضي بوجودها ولا ينفيه، بل إذا وجد منها شيء أدركه فقضى بثبوته، وإذا عدم منها شيء حكم بعدمه، بعد أن يدرك أنه معدوم.

(وهلم جرا) وامض على هذا السنن (إلى تمام الدليل سقناه) وأتينا به (في بيان أن صيغة الأمر) افعل (مترددة بين الإيجاب) أي الطلب الجازم (والندب) وهو الطلب غير جازم، وتمام هذا الدليل يتحقق بإتمام الكلام في النقل وما به يحصل ذلك هو أن يقال: والتواتر لا يعدوا أربعة أقسام فإنه إما أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنهم صرحوا بأنا قد وضعنا هذه الصيغ للعموم، أو أقروا بعد الوضع بذلك، وإما أن ينقل عن الرسول -ﷺ- الإخبار عن أهل اللغة بذلك، أو تصديقه لمن ادعى ذلك وتقريره عليه.

وإما أن ينقل ذلك عن أهل الإجماع، وإما أن يذكر بين يدي جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل وهم يعرفون الحق في ذلك على تمامه.

فهذه الوجوه الأربعة هي وجوه تصحيح النقل، ودعوى شيء من ذلك في هذه الصيغ لا سبيل إليه، إذ لا وجود له في واقع الأمر، فلو كان لنقل.

هذه هي صورة هذا الدليل تامة. وقد أورده أبو الحسين البصري فقال فيه: "لو كان لفظ العموم مستغرقا لكان ذلك معلوما إما بالبديهة أو باخبار

الواضعين لذلك لنا مشافهة أو بنقل عنه إما بالتواتر أو بالآحاد وأن يكون طريق ذلك الشرع قالوا ليس خلافنا معكم في أن ذلك معلوم بالشرع لأنكم تدعون العلم بالاستغراق من جهة اللغة قبل الشرع ومعلوم أن العلم بذلك ليس من البديهة وما شاهدنا الواضعين فيشافهونا بذلك فلو تواتر النقل عنهم باستغراق ألفاظ العموم لعلمنا من ذلك ما علمتم وأخبار الآحاد ليست طريقا إلى العلم ولو كان الخبر عن استغراق العموم خبر واحد لم ينفعكم فبان أنه لا طريق إلى العلم باستغراق ألفاظ العموم[1].

وهذا الدليل غير مسلم، بل هو معترض عليه والاعتراض الوارد عليه هو (أن هذا) الذي ورد فيه وتضمنه ما هو إلا (مطالبة بالدليل) فقصارى أمره هو طلب إثبات قول الخصم، وذلك (ليس بدليل) على بطلان قول ذلك الخصم، بل هو استفهام واستفسار عن أمر معين وهو طلب سوق الدليل والإتيان به، وذلك ليس بدليل على بطلان قوله ودعواه.

نعم مقبول (ومسلم أنه إن لم يدل دليل) ولم تقم حجة على هذا الذي ادعاه الخصم هنا من أن للعموم ألفاظا تدل عليه (فـ)ـإنه يطرح قوله إذ (لا سبيل إلى القول به) لما علم من أن ما لا دليل عليه يطرح إذ هو باطل.

(و)أما نحن فإننا نقول: إنه يوجد ما يدل على ثبوت العموم في هذه الألفاظ (وسنذكر وجه) هذا (الدليل عليه) في مجرى كلامنا على الطريق الذي يفيد ثبوت أن للعموم ألفاظا تدل عليه -صيغ العموم- (إن شاء الله) تعالى.

هذا هو جواب المصنف عن هذه الشبهة، وأما جواب أبي الحسين البصري عنها فهو ما أفاده بقوله: (يقال لهم أتجعلون هذه الشبهة دلالة على أن لفظ العموم ما وضع للاستغراق أو تجعلونها دلالة على أنه وضع للاستغراق ولما

---

(١) المعتمد، ١/ ٢٠٧-٢٠٨.

دونه فان قالوا بالأول قيل لهم نحن نعلم ضرورة بالنقل عنه وعند استعمالهم الكلام أن لفظة كل وجميع إذا استعملت في الاستغراق لم تكن مجازا ولو لم نعلم ذلك ضرورة لجاز أن نعلم بدليل وهو أن ينقل عنهم بالتواتر أنهم أضافوا إلى هذه الألفاظ أحكاما لا تصح إلا إذا كانت الألفاظ عامة نحو الاستثناء والاستفهام وغير ذلك وعلى أن ما ذكروه يقتضي أنه لا طريق لهم إلى العلم بأن لفظ العموم وضع للاستغراق وهذا يقتضي أن يجوزوا كونه موضوعا له وهم يقطعون على أنه غير موضوع له ولا يشكون فان قالوا مذهبنا أن لفظ العموم موضوع للاستغراق ولما دونه قيل لهم فالشبهة عليكم لا لكم لأنكم قد سلمتم أن لفظ العموم موضوع للاستغراق وهو حقيقة فيه فكأنكم إنما استدللتم على أنه موضوع لما دونه ونحن ننفي ذلك فلنا أن نقول لو كان موضوعا لما دونه لكان ذلك معلوما بالبديهة أو بمشافهة الواضعين أو بالتواتر عنهم أو بالآحاد ولا تواتر في ذلك ولا آحاد لأنه ليس أحد من أهل اللغة قال إن لفظة كل حقيقة في البعض ولا نقل ذلك ناقل واحد فالكلام لازم لأنه لو وضع لما دون الاستغراق لما جاز أن يضرب أهل النقل بأجمعهم عن نقله)[1].

هذا ما يتعلق بهذه الشبهة إيرادا لها وبيانا لما أجيب به عنها.

(الشبهة الثانية) لهؤلاء الواقفية هي أن هذه الألفاظ التي تستعمل في العموم مثلها كمثل اللفظ المشترك فكلاهما مشترك، وهذا بين فـ(إنا لما رأينا العرب تستعمل لفظ العين في مسمياته) المتعددة، منها الباصرة، والجارية، والذات، والذهب والفضة (و) رأينا كذلك (لفظ اللون) يستعمل (في السواد والبياض والحمرة) وغير ذلك كالخضرة والصفرة (استعمالا واحدا) بحيث يكون يطلق على كل واحد من هذه المسميات إطلاقا واحدا (متشابها) بحيث

(١) المعتمد، ١/ ٢٠٨.

إذا أطلق على واحد منها اشتبه بغيره منها، (قضينا) على هذا الذي ذكر من العين واللون هذا (بأنه) لفظ (مشترك) بين هذه المسميات كلها.

نعم الثاني -اللون- يسمى لفظا مشككا كما هو معلوم ولكنه يفيد الاشتراك من حيث إطلاقه على مسمياته، وبناء على هذا فإنه يقضي في ذلك كله بالاشتراك (فمن ادعى أنه حقيقة في واحد) من هذه المسميات وحده (و) أنه مجاز (في الآخر) الذي هو غيره من هذه المسميات (فهو متحكم) يحكم بلا برهان ولا دليل، (و) هذا الحكم الذي ذكر في لفظي العين واللون هو (كذلك) الذي يجري في هذه الألفاظ التي تستعمل في العموم فإنا (رأيناهم) أي العرب (يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعا) كما يدل على ذلك كلامهم وخطاباتهم (بل) إن (استعمالهم لها) أي لهذه الصيغ (في الخصوص أكثر) وهذا أمر يدل على ثبوته واقع الحال الجاري في التخاطب بهذه الصيغ (فـ) إنه (قلما وجد في الكتاب) القرآن الكريم (والسنة) النبوية (والكلمات المطلقة) وهي من هذه الصيغ والمستعملة (في المحاورات) والمخاطبات (ما لا يتطرق إليه التخصيص) ويدخله، وهذا أمر ثابت بالاستقراء، وبهذا وضعت القاعدة المشهورة والتي مفادها أنه: (لا يؤخذ بالعام قبل البحث عن المخصص وإدراك عدم وجوده).

وبناء على هذا (فـ) إن (من زعم أنه) أي أن ما ذكر من هذه الصيغ (مجاز في الخصوص) وهو ما سوى العموم والاستغراق، وأنه (حقيقة في العموم كان كمن قال هو حقيقة في الخصوص مجاز في العموم) بلا فرق بين هذا وذاك، (والقولان) متعارضان (متقابلان) مقتضى كل واحد منهما يرفع الآخر ويضاده وعليه (فـ) إنه (يجب تدافعهما) وبذلك يتساقطان (و) يحق المصير إلى (الاعتراف) بجريان (الاشتراك) في هذه الصيغ بين العموم والخصوص، وهو ما يكون عنه الإجمال وهو ما يؤدي إلى الوقف لخفاء المعنى المراد منها عند إطلاقها.

هـذا هـو نـص هذه الشـبهة وصورتها، وقـد اعترض عليهـا، و (الاعتراض) الـوارد عليهـا هـو (أن هـذا) الـذي تضمنتـه هـذه الشـبهة هـو نفسـه مـا تضمنتـه الشـبهة الأولـى فهـو (أيضـا يرجـع) في أصلـه (إلـى المطالبـة بالدليـل) علـى أن هـذه الصيـغ للعموم، وبذلـك (فــ) إن متضمـن الشـبهة هـذه ليس فيـه) كذلك (دليـل) علـى أن هذه الصيغ ليسـت للعموم، فتعدد مـا يطلق عليه اللفظ لا يدل علـى أنه لفظ مشـترك وذلك (لأن العرب تسـتعمل) في خطاباتها اللفظ الواحد وتقصـد بـه (المجـاز) تـارة (والحقيقة) تارة أخرى، وقـد تقصدهما به معا فكل ذلـك تسـتعمل فيـه اللفظ الواحـد (كما تسـتعمل اللفظ المشـترك) في معنى من معانيه أو في معنييه أو معانيه، وهذا كله من أساليب العرب في مخاطباتهم، (و) أنتم في مجرى استدلالكم على هذا الذي ذكرتموه في شـأن العموم (لم تقيموا دليلا على أن هذا) الوجه الذي تستعمل عليه صيغ العموم هذه (ليس من قبيل المجـاز والحقيقـة) وهـو الأمـر المطلـوب منكـم لأنه مدعى خصمكم في شـأن هـذه الصيـغ، وأنتـم لـم تهدموا دعواه هذه (بل طالبتم بالدليل على أن هذا الذي ذكـر مـن هـذه الصيغ (ليس من) جنس اللفظ (المشـترك) وهـذا طلـب بالدليل وليس سوقا للدليل على مدعاكم.

هذا ما ردت به هذه الشبهة واعترض به عليها، وبتمامه يتم الكلام عليها.

(الشـبهة الثالثة) هي (قولهم) حسـن الاسـتفهام عن إرادة العموم بما نطق به من هذه الصيغ دليل على أنها ليسـت للعموم فــ (إنه كما يحسـن الاسـتفهام في قوله) أي القائل (افعل) والاستفسار في (أنه للوجوب) الطلب الجازم (أو) لـ(ـلندب) الطلـب غير الجـازم (فــ) إنه (يحسـن الاسـتفهام) كذلـك (في صيغ الجمع) والاسـتفسار عن (أنه) الضمير ضمير الشأن (أريد بها البعض أو الكل) وهـذا أمـر جـار في الـكلام مستحسـن إيـراده فيـه (فإنـه إذا قـال السـيد لعبـده مـن أخـذ مالـي فاقتلـه فــ) إنه (يحسـن) من هذا العبد (أن يقول) لسـيده هذا، أأقتله

(وإن كان أباك أو ولدك فيقول) السيد جوابا عن هذا السؤال (لا) أي فإن كان أبي أو ولدي هو من أخذ مالي فلا تقتله (أو) يقول له (نعم) اقتله من أخذه وإن كان أبي أو ولدي. (و) قد يقول) له أيضا (من أطاعني) وامتثل أمري فأكرمه) فيقول) العبد له أأكرم من أطاعك (وإن كان كافرا أو فاسقا؟ فيقول) السيد له: حينئذ (لا) أي فإن كان من أطاعني كافرا أو فاسقا فلا تكرمه (أو) يقول) له (نعم) أكرم من أطاعني وإن كان كافرا أو فاسقا (فكل ذلك) الاستفهام والاستفسار (مما يحسن) إيراده في القول لما فيه من فائدة البيان والكشف عن المراد، والعقلاء يتلقون مثل هذا بالقبول، مما يدل على حسنه من جهة العرف العام، وإنما كان الاستفهام مستحسنا لوروده على ما يحتاج إلى البيان والتعيين لانبهامه وخفائه عن المتلقي المخاطب بذلك اللفظ العام، ولو روده على قول عام لا يحتاج فيه إلى ذلك لعدم احتمال القصد فيه إلى ما جرى الاستفهام عنه لما حسن، ولعد لغوا في الكلام وعبثا، وبذلك (فـ)إنه (لو قال) السيد لعبده (اقتل كل مشرك فيقول) العبد له (والمؤمن أيضا أقتله أم لا فـ)إنه (لا يحسن هذا الاستفهام) بل قد يعد قبيحا، لأنه من الحشو في الكلام، والساقط من القول. وإنما حسن الاستفهام والاستفسار فيما مثل به أولا دون ما مثل به ثانيا، لأن الفظ العام فيما مثل به أولا متردد بين العموم والخصوص بخلاف ما مثل به آخرا، وذلك التردد الحاصل في الممثل به أولا دليل على الاشتراك الذي يفضي إلى الإجمال الذي يترتب عنه التوقف، بخلاف الأخير فإنه ليس كذلك.

هذه هي صورة هذه الشبهة وحالها، وهي مردودة لسقوطها، وعدم دلالتها على هذا الذي ادعي أنها تفيده، فإن تعلق الغرض ببيان وجه هذا الرد المبني على ما ذكر (قلنا) في سوق ذلك وإيراده: إنما لم يصلح ولم يحسن الاستفهام عن قصد المؤمن بلفظ المشترك (لأن لفظ المشرك لا يصلح) بمقتضى دلالته

ومعناه (لـ) لدلالة على (المؤمن) لما بين معنييهما المختصين بهما من التنافي والتضاد (كما) انه (لم يوضع له) يعني لم يوضع للدلالة عليه. هذا ما يتعلق بعدم استحسان الاستفهام عن دخول المؤمن تحت قول القائل (اقتل كل مشرك).

(و) أما ما يحسن فيه الاستفهام مما ذكر ونحوه فهو لم يحسن فيه لوجود الاشتراك بين العموم والخصوص في هذا اللفظ العام المستفهم عن المراد به (وإنما يحسن) فيه (الاستفهام) ويقبل (لـ)أجل (ظهور التجوز به عن الخصوص) واستعماله فيه على وجه المجاز كثيرا حتى قيل إن استعمال هذه الصيغ في المجاز أكثر، وهذا أمر يجب أن يراعى في البحث عن المراد بهذه الصيغ وفهمه (فالمجاز إذا كثر استعماله) في لفظ ما (كان للمستفهم) الأخذ بـ(الاحتياط في طلبه) من المتكلم ببيان مراده بما نطق به من هذه الصيغ، هذا ما صير هذا الاستفهام مما يحسن في الكلام، ويستحسن عند العقلاء.

(أو) قد (يحسن) إيراده وسوقه في قول القائل (من أطاعني فأكرمه) (إذا عرف من عادة) هذا المتكلم بهذا القول (أنه يهين الفاسق والكافر، و) بذلك فإنه بناء على ذلك لا يأمر بإكرام الكافر (إن أطاعه) وكذلك الفاسق. فكان موجب هذا الاستفهام حينئذ هو هذه القرينة الحالية. (و) مثل هذا يصح قوله أيضا في حق من قال: من أخذ مالي فاقتله) فإنه قد يعرف من عادته أنه (يسامح الأب في بذل المال) وبذلك لا يتصور الأمر بقتله لو أخذ ماله، وبذلك (فـ)إن هذه (القرينة) الحالية (تشهد) لهذا الخصوص) الذي اعتبره هذا المستفهم في هذا الكلام، واعتقد كونه مرادا به.

(و)أما (اللفظ) لفظ العموم فإنه (يشهد لـ) دلالته على (العموم) بوضعه (و) لكنه (يتعارض) في دلالته (ما يورث الشك) في بقائه دالا عليه، وبذلك

(فـ) إنه (يحسن الاستفهام) عن المراد به، متى عرض موجب هذا الشك والقرينة التي قد تقتضيه، وتدل عليه.

هذا ما أورده المصنف في الجواب عن هذه الشبهة وقال الآمدي في ردها: " ذلك لا يدل على كون اللفظ مشتركا، فإنه يحسن مع كون اللفظ متحد المدلول كما لو قال القائل: خاصمت السلطان، فيقال: أخصمته؟ مع كون اللفظ حقيقة في شيء ومجازا في غيره كما سبق تمثيله من قول القائل: صدمت جبلا ورأيت بحرا ولقيت حمارا، فإنه يحسن استفهامه، إنك أردت بذلك المدلولات الحقيقية أو المجازية من الرجل العظيم والكريم والبليد.

وذلك لفائدة زيادة الأمن من المجازفة في الكلام، وزيادة غلبة الظن وتأكده بما اللفظ ظاهر فيه، وللمبالغة في دفع المعارض كما سبق في التأكيد)[1].

هذه هي صورة هذه الشبهة وما اعترض به عليها فردت به.

وبتمام الكلام على هذه الشبهة وهذا الذي ردت به ينتهي الكلام على ما ساقه أرباب المذاهب الثلاثة في هذه المسألة من أدلة حججا على ما ذهبوا إليه من تلك المذاهب وإذ قد نجز هذا وتم سوقه وإيراده، فلنصر إلى إيراد وسوق ما تم الوعد به من بيان ما يتوصل به إلى إثبات قيام العموم باللسان البشري وانه حامل له وأن له فيه صيغا تدل عليه قائلين في ذلك:

(١) الإحكام، ٢/ ٣٢٢-٣٢٣.

الفصل السادس

في (بيان الطريق المختار عندنا في إثبات العموم)

أي هذا (بيان الطريق) والسبيل (المختار عندنا) سلوكه (في) -تعليلية- أي لأجل (إثبات) وجود (العموم) في اللغات وانه ليس فيها صيغ تدل عليه، ومن هذه اللغات اللغة العربية.

وفي بيان ذلك وتحصيل إيراده على وضوح تام وظهور يرفع كل لبس في شأنه نقول لك (اعلم أن هذا النظر) المتعلق بشأن العموم هذا (لا يختص بلغة العرب) وحدها (بل هو جار) بموجب حاله (في جميع اللغات) وذلك (لأن صيغ العموم محتاج إليها) لتبليغ ما في النفس من هذا المعنى -العموم-، وبناء على ثبوت الحاجة في واقع الأمر (فـ)إنه (يبعد أن يغفل عنها) يعني عن وضعها بإزاء هذا المعنى ويذهل عنه (جميع أصناف الخلق) على اختلاف لغاتهم وألسنتهم (فلا يضعونها مع) شدة (الحاجة إليها) في بيان هذا المعنى الذي تعرض الحاجة إلى بيانه للمخاطب حتى يدرك أنه المراد من القول، الغفلة عن ذلك والذهول عنه أمر بعيد لقوة هذه العلة وهي الحاجة المذكورة.

هذا ما يتعلق بالعلة الموجبة لوضع هذه الصيغ، وهي الحاجة المذكورة وهي العلة التي توجب الألفاظ للمعاني في اللغات كلها، وهي في شأن العموم ثابتة متقررة.

وأما حصول وضعها في هذه اللغة العربية فإنه أمر حاصل وواقع في واقع الأمر (ويدل على حصول (وضعها) بإزاء معناها هذا -العموم- أمور:

الأول منها: (توجه الاعتراض) وتسليط النكير (على من عصى الأمر العام) المتوجه لعامة من خوطبوا به، وهو منهم.

(و) الثاني منها (سقوط الاعتراض) والإنكار (عمن أطاع) ذلك الأمر العام.

(و)الثالث منها (لزوم النقض) وهو الهدم (والخلف) والكذب (على) متضمن (الخبر العام) إذا كان غير عام في حقيقة الأمر، فكان بذلك غير مطابق للواقع.

(و)الرابع هو (جواز الاستحلال) الحكم بالحلال (على) النصوص (المحللات) -بكسر اللام- (العامة) كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ﴾، ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، ونحو ذلك.

(فهذه أمور أربعة) هي أدلة (تدل على) هذا (الغرض) وهو إثبات وضع صيغ للعموم مختصة به تفيده بذاتها، وهذه الأمور -الأدلة كلها- كما ترى- مسوقة ومذكورة على وجه الإجمال.

(و) أما بيانها فإنه يتحصل بأن يقال (إن السيد إذا قال لعبده (من دخل اليوم داري فأعطه درهما أو رغيفا) قطعة من خبز (فأعطى كل) شخص (داخل) داره درهما أو رغيفا (لم يكن للسيد أن يعترض عليه) في هذا الذي سار عليه من هذا التعميم والشمول لهذا العطاء على كل داخل دار السيد هذا (فإن عاتبه) ولامه (في إعطائه واحدا) معينا (من هؤلاء) (الداخلين مثلا وقال) له (لم أعطيت) هذا وعددته (من جملتهم) أي جملة من أمرت بإعطائهم (وهو قصير و) أنا لم أرد بأمري لك ذاك أن تعطي من دخل داري من القصار (وإنما أردت) بذلك إعطاء من دخلها من (الطوال) فقط (أو هو أسود) فقال له السيد ما أردت بذلك إعطاء السود وإن دخلوا داري (وإنما أردت) به إعطاء من دخلها من (البيض) فقط (فـ) إنه يحق (للعبد) هذا (أن يقول له) أيها السيد (إنك ما أمرتني بإعطاء الأشخاص الطوال ولا) بإعطاء (البيض بل) أمرتني (بإعطاء من

دخل) دارك اليوم (وهذا) القصير أو الأسود (داخل) بيتك اليوم، فاندرج فيمن أمرت بإعطائه، وهذا الذي ذكره العبد هو الصواب والحق، وبذلك (فـ)ـإن (العقلاء إذا سمعوا هذا الكلام) وهو وارد في اللغة العربية بل (في سائر اللغات) سينصرون قول هذا العبد، ويقضون بكونه الصواب، وإنما يكون ذلك منهم لما (رأوا اعتراض السيد ساقطا و)أدركوا أن (عذر العبد) كان عذرا (متوجها) لموافقته لما أمر به، ومطابقته له من غير زيد ولا نقص عليه.

(و)في مجرى بيانهم لهذا الأمر ربما (قالوا للسيد) لا لوم على العبد ولا عتاب إذ (أنت من أمرته بإعطاء من دخل) دارك (وهذا) القصير أو الأسود (دخل) دارك على الوجه الذي أمرت به وعلقت عليه ذلك العطاء.

هذا هو الحكم الذي يقضي به العقلاء ويقررونه في حال تعميم هذا العبد العطاء على كل من دخل دار السيد ذاك على الوجه الذي وقع الأمر به. وما نفع العبد في ذلك وأسقط قول السيد إلا حمله لفظ "من" على العموم والاستغراق، وعمم العمل بالعلة وهي الدخول، (و) لو أنه خالف ذلك ولم يعمل بعموم ما ذكر واستغراقه لكان ملوما فـ(لو أنه أعطى الجميع) أي جميع من دخل تلك الدار في ذلك اليوم ما أمر بإعطائه لهم (إلا واحدا) منهم كان من هؤلاء الداخلين ولكنه لم يعطه شيئا (فعاتبه السيد) أي سيده على ذلك (وقال) له (لم) منعت هذا الشخص (ولم تعطه) وهو من جملة الداخلي المستحقين لذلك العطاء (فقال) له (العبد) بائحا بعلة فعله ذاك لا أرى أن أعطي هذا الذي تركت إعطاءه (لأن هذا) شخص (طويل أو) شخص (أبيض وكان لفظك) وهو (من دخل اليوم داري فأعطه درهما أو رغيفا) لفظا (عاما) لكل داخل (فقلت) في نفسي (لعلك أردت) بلفظك -قولك- هذا (القصار) من الناس (أو السود) منهم فقط، فإن قول العبد هذا مردود عليه وبذلك فإنه قد (استوجب التأديب بهذا الكلام) الذي باح به (وقيل له) في مجرى توبيخه

ولومه (مالك وللنظر إلى الطول واللون و) أنت (قد أمرت بإعطاء الداخل) إلى هذه الدار ما أمرت بإعطائه له أيا كان ذلك الداخل، وهذا مدرك من هذا اللفظ العام.

وهذا كله كما -ترى- جار على ما يقضي به العقلاء وأرباب اللسان، وهو من العمدة في معرفة مدلولات الألفاظ ومعانيها.

(فـ)إذا تصورت هذا الذي ذكر وأدركت معناه علمت أن (هذا) هو (معنى سقوط الاعتراض على المطيع) وهو الحامل لهذه الصيغ العامة على الشمول والاستغراق وأتى بالعمل على وفق ذلك (و)أدركت أيضا معنى (توجهه) أي الاعتراض (على العاصي) المخالف لما أمر به وهو الحامل لهذه الصيغ على الخصوص.

هذا ما يتعلق بمسلكي إثبات العموم بتوجه الاعتراض على من عصى الأمر العام، وسقوط الاعتراض عمن أطاع بحمله الأمر العام على العموم والاستغراق، وهذان الأمران قد تقدم أنهما مما يدل على أن للعموم ألفاظا موضوعة له.

(وأما) الأمر الثالث فهو لزوم (النقض على الخبر) العام، والخلف فإنه يتحقق ويحصل بإيراد ما ينافي عموم ذلك الخبر (فـ) إنه (إذا قال) قائل: (ما رأيت اليوم أحدا و) هو في واقع الأمر (كان قد رأى جماعة كان كلامه) هذا (خلفا منقوضا وكذبا) لأنه غير مطابق للواقع (فإن قال) في توجيه قوله هذا (أردت أحدا) آخر (غير) أفراد (تلك الجماعة كان مستنكرا) -بكسر الكاف- أي متكلّفا إنكار ما هو ثابت، ويصح أن يقرأ بفتح الكاف ويكون حينئذ وصفا للقول، أي كان قوله مستنكرا يستنكره العقلاء وأرباب النظر الصحيح؛ إذ كيف يمكن أن لا يكون هذا مستنكرا (وهذه) العبارة التي باح بها وهي النكرة

في سياق العموم (إحدى صيغ العموم) كما هو منصوص عليه (فإن النكرة في) سياق (النفي تعم عند القائلين بالعموم) الذاهبين إلى أن للعموم ألفاظا موضوعة له، وهذا هو الصحيح فإن الإنسان إذا قال -مثلا- "ما أكلت اليوم شيئا" فمن أراد تكذيبه قال: بل أكلت اليوم شيئا. فذكرهم هذا الإثبات عند تكذيب ذلك النفي يدل على اتفاقهم على كونه مناقضا له. فلو لم يكن قوله: ما أكلت اليوم شيئا يقتضي العموم ما ناقضه قول مكذبه المذكور، لأن سلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي، (ولذلك) وهو كون هذه اللفظة -النكرة في سياق النفي- عامة (قال الله -تعالى- ﴿إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ و) الله تعالى (إنما أورد هذا) وهو قوله سبحانه: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ (نقضا على كلامهم) وهدما له، وحكما بأنه كذب وخلف وهذا دليل على عموم قولهم -أي اليهود- ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍۗ﴾ (فإن لم يكن عاما) سلبه (فلم ورد النقض عليهم) بهذا الجزئي الإيجابي -وهو إنزال التوراة- (فإن هم أرادوا غير موسى) بناء على أن هذا اللفظ غير عام (فلم لزم دخول موسى تحت اسم البشر) ودخول التوراة تحت لفظة (شيء). وهذا بيّن، فلا إيراد عليه.

هذه هي صورة هذا المسلك الثالث في إثبات العموم.

(و) أما المسلك الرابع من هذه المسالك وهو (الاستحلال) وهو القضاء والحكم بحلية الأفراد والجزئيات الواقعة تحت الألفاظ العامة (بالعموم) الذي تقتضيه تلك الألفاظ فإنه أمر جار في بناء الأحكام الشرعية المأخوذة من النصوص العامة الدالة عليها (فـ) إنه (إذا قال الرجل) أو المرأة (أعتقت عبيدي وإمائي) -مثلا- (ومات عقيبه) أي عقب هذا القول (جاز لمن سمعه) وهو يبوح بهذا القول (أن يزوج) من أراد (من أي) فرد من (عبيده شاء) لأن جميع هؤلاء العبيد أحرار (و) كذلك يجوز له أن (يتزوج من أي) جارية من

(جواريه) فيختار لذلك (من شاء) منهن بلا قيد، لأنهن كلهن حرائر. وكل ذلك يحق له فعله (بغير رضا الورثة) أي ورثة هذا الميت المعتق لأنهم لا سلطان لهم على هؤلاء العبيد والإماء إذ هم أحرار فليسوا مما يرثون.

(و) هذا ما يجري حكمه أيضا (إذا قال) قائل (العبيد الذين هم في يدي) وتحت تصرفي (ملك فلان كان ذلك) القول (إقرارا) منه معتبرا مقتضيا بموجبه و(محكوما به في) حق (الجميع) أي جميع هؤلاء العبيد، ومفاد ذلك أن جميع هؤلاء كلهم أجمعين ملك لفلان المقر له بملكيته عليهم.

(و) إفادة صيغ العموم هذه الأحكام على وجه الاستغراق والشمول غير مخصوص باللغة العربية بل إن (بناء الأحكام) على وجه الاستغراق (على أمثال هذه العمومات) المدركة من الصيغ العامة الدالة عليها (في سائر اللغات) مما (لا ينحصر) إذ هو جار في المخاطبات بين الناس في كل حين، وبذلك فإنه لا يمكن حصره وانحصاره، وهو سبيل مخصوص منفصل تماما عما يفيده اللفظ المشترك ويقتضيه، فإنه لا نزاع (ولا خلاف في) أن اللفظ المشترك المطلق يفيد الإجمال الذي يوجب الوقف حتى يبين المراد به فـ (إنه لو قال) قائل (انفق على عبدي غانم أو) أنفق (على زوجتي زينب) وله عبدان اسم كل واحد منهما غانم، وله زوجتان وزينب هو اسم كل واحدة منهما فإن هذا يوجب التوقف والاستفهام عن مراده بذلك، حتى يعينه وينص عليه. ومثل ذلك ما إذا قال القائل أوصيت لجاري زيد، أو قال عبدي (غانم حر و)زوجتي (زينب طالق) وله جاران كل واحد اسمه زيد (وله عبدان اسمهما) أي كل واحد منهما اسمه (غانم و) له كذلك (زوجتان اسمهما) أي اسم كل واحدة منهما (زينب فـ) إنه (تجب المراجعة) أي مراجعة هذا المتكلم- الموصي المعتق المطلق (والاستفهام) له -أي استفهامه واستفساره عن قصده بكلامه هذا على وجه التعيين، وما مراده بزيد وغانم وزينب، حتى يبيّن ذلك كله

على وجه التعيين، وإنما وجب هذا التوقف والاستفهام في شأن مراد قائل هذا الكلام وقصده به (لأنه أتى) فيه (باسم مشترك) وهو من ذكر -زينب، غانم، زيد- فإن ذاك كله مشترك كما تقدم بيان ذلك ووجهه، وهو بذلك اسم (غير مفهوم) معناه والمراد به. وهذا ما لا يظهر عليه اللفظ العام ولا يعرض فيه، فإنه إذا أطلق انصرف إلى معناه وما يفيده من الاستغراق والعموم من غير إجمال ولا توقف مما يقضي بأنه فوق أقله ليس مشتركا، وهذا بين (فـ) إنه (إن كان لفظ العموم فيما وراء) أي فوق (أقل الجمع) -هو ثلاثة أو اثنان لفظا (مشتركا) بين مراتبه التي هي فوق هذا الأقل (فـ) إنه (ينبغي) ويلزم (ان يجب) أي وجوب (التوقف على من) أمر بأمر عام إذا أتى بهذا الأقل ثم عليه أن يستفهم آمره عما يأتي به بعد تحصيله لهذا الأقل، وبناء على هذا يجب التوقف (على العبد) الذي أمره سيده أن يعطي كل من دخل داره (إذا أعطى ثلاثة) أشخاص (ممن دخل الدار) فقط (وينبغي) ويجب بعد ذلك (أن يراجع) سيده (في الباقي) وهو ما فوق هؤلاء الثلاثة ممن دخلوا تلك الدار، ويسأله عما يأتيه في حقهم من إعطاء أو منع، وما هو العدد الذي يعطيه معينا منهم (و) هذا كله مردود في حق هذا اللفظ؛ إذ ليس كذلك حكمه ومفاده (عند العقلاء كلهم في اللغات كلها) وإنما يمضون على حمل اللفظ العام على الاستغراق والشمول إلى أن يأتي دليل يفيد تخصيصه، إذ العموم فيه هو الأصل فلا يعدل عنه إلا بدليل. هذه هي صورة المسلك ومتضمنه.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتموه لا حجة لكم فيه فإنه (إن سلم لكم ما ذكرتموه) من الألفاظ العامة التي تحمل على الاستغراق والشمول من غير توقف (فـ) إن ذلك لم يسلم لكم لأن هذه الألفاظ هي التي أفادت هذا المعنى وقضت به و (إنما يسلم) لكم ذلك (بسبب القرائن) التي احتفت بتلك الألفاظ فكانت دالة على عمومها فكان ذلك المعنى حاصلا بها (لا) أنه حاصل (بمجرد) ذلك

(اللفظ) العام وحده، وعليه (فـ)ـإنه (إن) عرى هذا اللفظ عن) هذه (القرائن فـ)ـإنه (لا يسلم) كونه مفيدا للعموم دالا على الاستغراق والشمول بذاته، بل يصار إلى التردد فيما هو وراء أقل ما يطلق عليه.

(قلنا) مجيبين عن هذا الاعتراض: ليس الأمر كما ذكرتم فإن (كل قرينة قدرتموها) محتفة بهذا اللفظ العام وادعيتم أنها هي التي دلت على كونه مفيدا للاستغراق والعموم (فـ) إن (علينا) أن نقدر نفيها) وعدم وجودها، وإن فرض وجودها وتخيله وهم (و) بذلك (يبقى) ما ذكر من (حكم الاعتراض والنقض) دالا على أن الاستغراق والشمول ثابت بذات اللفظ وبمدلوله الوضعي (كما سبق) بيان ذلك وإيراده. وهذا مسلك بين (فإن غايتهم) التي يمكن لهم الذهاب إليها في شأن تقدير هذه القرينة هي أن يقدروا معنى محتملا مصاحبا لهذه الألفاظ وذلك كأن (أن يقولوا إذا قال) السيد لعبده (انفق على عبيدي وجواري في) حال حصول (غيبتي كان) ذلك العبد (مطيعا) أمر سيده ذاك (بالإنفاق على الجميع) لا لأجل كون لفظ جواري وعبيدي للعموم والاستغراق بل (لأجل) وجود (قرينة الحاجة) -الإضافة البيانية- والمعنى القرينة التي هي الحاجة، وبذلك يكون نظم الكلام حينئذ: لأجل وجود القرينة التي هي الحاجة (إلى النفقة) فهذه هي القرينة التي أفادت تعميم واستغراق مدلول: (جواري وعبيدي) في هذه العبارة.

ومثل ذلك يجري فيما لو قال له (أكرم أهل العلم) (أو اعط من دخل داري (فـ) إن ذلك (هو) أيضا مما يعمم حكمه (بـ) مقتضى، (القرينة) المحتفة به، وهي في المثال الأول إكرام العالم لأن ذلك من تعظيم الدين وفي الثاني (إكرام الزائر) لأنه ضيف. وبذلك يكون مرجع هذا التعميم والاستغراق في هذه الألفاظ إلى هذه القرائن -العلل- لا إلى ذات هذه الألفاظ بمقتضى وضعها.

هذه هي الغاية التي يمكن المصير إليها في تقرير وجود القرينة فيما ذكر من هذه العبارات لكن هذا ليس دليلا على مدعاهم المذكور (فإن هذا) الضرب من القرائن (وما يجري مجراه) من كل معنى محتمل مصاحبته لهذه الألفاظ (إذا قدروه) قرينة في ذلك (فسبيلنا) في الرد عليهم هو (أن نقدر أضدادها) الدالة بمقتضاها وموجبها على عدم دلالة تلك الألفاظ على الاستغراق والشمول. وهذا طريق سائغ ممهد تمسكا بمراعاة المعنى الذي قد يكون مصاحبا للامتثال ويدل على معنى الاستغراق والتعميم في ذلك (فإنه لو قال) السيد لعبده -لا تنفق على عبيدي وزوجاتي) فخالفه وأنفق عليهم (كان عاصيا بـ) هذا (الإنفاق) عليهم، وإن أطاعه وامتثل أمره فلم ينفق عليهم (كان مطيعا) لأمره (بالتضييع) لهؤلاء العبيد والزوجات فالطاعة هنا موجبة للمنع والتضييع وليس للإنفاق لأجل قرينة الحاجة إلى النفقة، فما ادعي من استلزام الطاعة للإنفاق وهم.

(و) مثل هذا الذي تقدم في هذا المثال ما (لو قال) السيد لعبده هؤلاء العبيد والزوجات -مثلا- (اضربهم) فإنه (لم يكن) واجبا (عليه أن يقتصر على ثلاثة) الذي هو أقل الجمع -على الصحيح- وإنما له أن يضربهم جميعا (بل إذا ضرب جميعهم) يعني إذا ضربهم جميعا (عد مطيعا) لأمر سيده ذاك، وهذا كله يدل على أن العموم المفهوم من هذه الألفاظ هو منها بالوضع (و) بذلك فإنه (لو قال) له (من دخل داري فخد منه شيئا) بقي العموم) مدركا من لفظ (من) الشرطية تلك. ولا قرينة في ذلك مفروضة توجب هذا العموم، وإنما ما قد يفرض في ذلك هو ما يقضي بخلاف ذلك، وهو عدم إكرام الزائر وهو ضيف.

خلاصة القول أن ما ادعي أنه موجب العموم في تلك الألفاظ وهو القرينة يمكن عكسه والإتيان بما يضاده مما يقضي بخلاف مقتضى هذه القرينة المدعى أنها موجبة للعموم في اللفظ، وبذلك يتمخض للناظر في هذا الشأن

إفادة العموم بذاتها لأن ذلك هو ما وضعت له، وأما تقدير القرائن فإن الخصم كما يمكن له أن يقدر ما يراه قرينة تحتمل أن تكون قاضية بالعموم فيما ذكر يمكن لنا نحن أيضا أن نقدر قرينة تضاد تلك القرينة المدعى أنها قرينة للعموم في تلك الألفاظ (بل) قد (نقدر) من القرائن (ما لا غرض) نفسي أو مصلحي (في نفيه وإثباته) وتعليق الحكم به وهو مع ذلك يجري فيه ما يجري فيما تعلق الغرض بنفيه وإثباته من سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي (فـ)ـإنه (لو قال) السيد لعبده على سبيل المثال (من قال من عبيدي جيم) أي نطق بهذا الحرف -جيم (فقل له صاد) أي أجبه بهذا الحرف -صاد- (ومن قال من جواري ألف) أي نطقت بحرف "ألف" (فاعتقها) فامتثل ذاك العبد ما أمر به (أو عصى) فلم يمتثل ما أمر به (كان ما ذكرناه من سقوط الاعتراض) على ذلك المطيع بحمله هذا الأمر على العموم (و)حصول (توجيهه) أي الاعتراض -والأفضل توجهه- على العاصي أمرا (جاريا) صحيحا في عرف العقلاء وأرباب النظر الصحيح.

وإذا كان هذا جاريا صحيحا ماضيا في مسالك العقول مع فقد التعليل الذي قيل إنه قرينة التعميم كإكرام الزائر أو الإنفاق لقرينة الحاجة، وتجرده منه دل ذلك على أن دعوى حصول العموم بهذه الألفاظ بموجب ما ادعي من وجود قرائن قضت بعمومها دعوى باطلة وقول فاسد. وهذا بين، فأي قرينة مناسبة تفرض في هذا المثال ينبى عليها عموم ما ذكر فيه من الأمر الذي دل سقوط الاعتراض على من حمله العموم وتوجهه على من لم يحمله عليه على أنه عام لا يظهر وجود أي قرينة دالة على العموم في هذا المثال.

وما قد يتمسك به في مثل هذه الأوامر هو ما يتعلق الغرض بإثباته أو نفيه وهو هنا في هذا المثال مفقود كما ترى، ومع ذلك نعلم منه قيام العموم والاستغراق بهذا الأمر الوارد فيه (بل نعلم قطعا) حصول الاستغراق والعموم

في هذه الألفاظ وقيامه بها فيما هو أبعد عن مصاحبة القرينة له من هذا الذي ذكر؛ وصورة ذلك هي (أنه لو ورد من نبي صادق) -الوصف لبيان الحال إذ لا يوجد نبي غير صادق- وهذا النبي هو الذي (عرف صدقه) أي كونه صادقا (بالمعجزة) التي أيد بها من ربه، فدلت على أنه مرسل به (و)هو (لم يعش إلا ساعة من نهار و(جاء عنه أوامر (قال) في بيانها (في تلك الساعة) التي عاشها (من سرق فاقطعوه، ومن زنى فاضربوه) وقال (الصلاة واجبة على كل عاقل بالغ وكذلك الزكاة) فإنها -أيضا- واجبة على كل عاقل بالغ (ومن قتل مسلما) عدوانا وظلما (ف)إنه يجب (عليه القصاص) -النفس بالنفس- (ومن كان له ولد) -وهو لفظ يشمل الذكر والأنثى- (ف)إنه تجب عليه (النفقة) له، أي تجب عليه نفقة هذا الولد، ثم إن هذا النبي جاء أجله (ومات عقيب هذا الكلام) بلا تراخ (و) نحن (لم نعرف) ولم نعلم (له عادة) تفهمنا المراد من كلامه (ولا أدركنا من أحواله) النفسية أو غيرها (قرينة) تعيّن مقصوده بكلامه هذا أو تعين على ذلك مرجحة له (ولا) عرفنا أنه (صدر منه) شيء آخر (سوى هذه الألفاظ) فلم يصدر منه شيء آخر غيرها يكون (إشارة ورمزا) مما قد يفهم به معنى كلامه هذا (ولا ظهر في وجهه حالة) معينة تكون قرينة تفيد مراده في هذا الشأن.

وبالجملة لو تكلم بهذا الكلام وحده في تلك الساعة التي عاشها في هذه الدنيا واقتصر عليه ولم تصاحب كلامه هذا أي قرينة تبين مراده به (لكنا نحكم بهذه الألفاظ) حاملين لها على ما تدل عليه من الاستغراق والشمول (ونتبعها) عاملين بها من غير توقف، لأنه ظاهر في هذا الذي حملت عليه من الاستغراق والشمول فهو من المبين وهو حجة على كل من بلغه من أتباع هذا النبي، وعليه فإنه يجب عليه العمل به (ولا) يصح ولا يجوز أن (يقال) أن هذا النبي (جاء) في كلامه هذا (بألفاظ مشتركة) بين معان مختلفة متعارضة لم يعرف

المراد بها وبذلك فإنها ألفاظ (مجملة) منبهمة المعنى (و)إنما كانت كذلك لأن هذا النبي (مات قبل أن يبينها) ويفسر المراد بها (و) بناء على هذا (فـ)ـإنه (لا يمكن العمل بها) لأن من شرط ما يعمل به أن يفهم ويدرك المعنى المراد به، كل هذا لا يقال هنا، لأن ظاهر هذا الكلام بين ظاهره العموم والاستغراق وبناء على ذلك فإنه يجب المصير إلى حمله عليه بلا توقف، وإن لم تصاحبه أي قرينة تفيد عمومه؛ لأن هذا الظاهر مغن عنها في بيان دلالة هذا الكلام ومعناه بلا قرينة حالية ولا غيرها -كما سبق ذكر ذلك-.

هذا هو الصواب في شأن حمل هذا الكلام على معناه والمراد به (ولو) جادل المخالفون لنا في هذا الأمر وقالوا: إن هذه الألفاظ ما حملت على هذا الذي حملت عليه وصير إلى العمل بها إلا لوجود قرينة قضت بذلك، ثم انهم لبيان صحة دعواهم هذه (قدروا قرينة) حاصلة (في نطقه وكلامه) فتكون قرينة لفظية (وصورة) ظهرت واستبانت (في حركته عند كلامه) وبذلك فهي قرينة حالية (فـ) إنه يتنزل عن مناقشة هذا المثال ثم (ليقدر) بدل هذا المثال مثال آخر وهو (أنه) أي أن هذا النبي قد (كتب) هذا الذي ذكر من هذا الكلام التشريعي (في كتاب وسلمه إلينا وقال) لنا (اعملوا بما فيه ومات في تلك الآونة نفسها. فإننا سنعمل بما في هذا الكتاب ونحكم بما فيه من الألفاظ على الوجه الذي تقدم ذكره، مما يقضي بأن هذه الألفاظ ظاهرة في معناها المتقدم بيانه (و) هذا كله بين وهو مما يصح الاستغناء به دليلا في هذا الشأن، إلا أن المخالفين في هذا قد لا يسلمون هذا الذي ذكر، إذ قد يتمسكون في هذا -أيضا- بوجود قرينة صاحبت ما في هذا الكتاب من أحكام وهي العلة التي كانت هذه الأحكام معلولة لها، وهي القرينة المناسبة شرعا لها فكانت هي ما دل على ما تحمل عليه هذه الألفاظ، وبناء على ذلك فإنهم قد يقدرون هذه القرينة المناسبة فـ(إن) هم (قدروا قرينة مناسبة) حاصلة (بين هذه الجنايات) المذكورة في

كلام هذا النبي، كالقتل والسرقة والزنى (و) هذه (العقوبات) المشروعة عند حصول هذه الجنايات، تلك العقوبات المتقدم بيانها (ف) إننا (نقدر أمورا لا مناسبة فيها) لما يترتب عنها من أحكام وذلك (كـ)ـالنطق بـ(حروف المعجم) بحيث يربط بعض من ذلك ببعض ارتباط علة بمعلولها، ويكون هو صورة كلام النبي (فإذا قال) على سبيل التمثيل (من قال لكم ألف فقولوا) له (جيم) أو فقولوا جيم، ومن قال لكم صاد، فقولوا له زاي، ونحو ذلك (وأمثاله) (فـ)ـإنه (يكون جميع ذلك مفهومها) لا إجمال فيه ولا لبس (معمولا به) لأنه لا موجب لترك العمل به. فدل هذا -كذلك- على أن هذه الألفاظ العامة دالة بنفسها على معناها لأنها ظاهرة فيه لا تحتاج إلى ما يبينها من دليل وقرينة.

(و) على الجملة نقول في هذا الشأن (كل قرينة) فرضها هؤلاء المخالفون لنا في هذا الأمر -وهو أن هذه الألفاظ ظاهرة للعموم لأنها موضوعة له- و(قدروها فـ)ـإننا (نقدر نفيها) وعدمها بالمثال (ويبقى ما ذكرناه) من حصول الفهم ووجوب العمل ثابتا متقررا (بمجرد) هذا (اللفظ) الوارد في هذا القول.

هذا ما يتعلق ببيان هذه الأمور الأربعة التي يتوصل بها إلى إثبات العموم في اللغة ولهذه الألفاظ الدالة عليه. (وبهذا) الذي ذكر من هذه الأمور الأربعة وما تقتضيه (يتبين) لك على وضوح تام وظهور جلي (أن الصحابة -رضي الله عنهم- إنما تمسكوا بالعمومات) وعملوا بمقتضاها حاملين لها على العموم والاستغراق (بمجرد اللفظ) العام (و) ثبوت (انتفاء القرائن) والأدلة (المخصصة) له وحصول عدمها. هذا هو متمسك الصحابة في حمل هذه الصيغ -الألفاظ العامة- على الاستغراق والشمول، فمسلكهم في ذلك هو أنهم إذا خوطبوا باللفظ الدال على العموم نظروا في كونه باقيا على عمومه فإن أدركوا انه كذلك بانتفاء ما يخصصه حملوه على العموم وعملوا به على وفق ذلك، هذا هو مسلكهم (لا أنهم) إذا خوطبوا بلفظ عام و سمعوه توقفوا

في شأن عمومه (وطالبوا قرينة معممة) له (أو) قرينة (مسوية بين أقل الجمع) الذي قال أرباب الخصوص: إنه دال عليه بالقطع (و) بين (الزيادة) عليه. كما هو قضية مذهب أرباب الخصوص وقولهم في هذا المقام.

(فإن قيل) ان صحة الاستفهام وحسنه واردا على هذا الكلام دليل على أنه كلام مبهم يحتاج إلى التفسير فانه (إذا قال) قائل (من دخل داري فأعطه) درهما أو رغيفا -مثلا- (ف)إنه (يحسن أن يقال) له أيعطى من دخل دارك (ولو كان كافرا فاسقا)؟ وما حسن هذا الاستفهام له وصح إلا لأنه يطلب به رفع الالتباس والإجمال في هذا الكلام، وبعد ذلك يبين المراد بكلامه هذا المحتمل (فربما يقول نعم) يعطى ولو كان كافرا فاسقا (وربما يقول لا) أي ان كان كافرا فاسقا لا يعطى (فلو عم) هذا (اللفظ) وأفاد الاستغراق (فلم حسن) هذا (الاستفهام) الوارد عليه، فانه لو كان مفيدا للعموم والاستغراق لفهم منه ذلك عند سماعه وإدراكه كما يفهم منه الخصوص عند سماعه وإدراكه.

وقد أورد أبو الحسين هذا الاعتراض هو -أيضا- وقال (قالوا لو كان لفظ العموم مستغرقا لما حسن أن يستفهم المتكلم به، لأن الاستفهام هو طلب الفهم، وطلب فهم ما قد فهم عبث، ومعلوم أن الإنسان إذا سمع غيره يقول (ضربت كل من في الدار) فإنه يحسن منه أن يقول أضربتهم أجمعين، وان يقول ضربت زيدا فهم".[1]

هذه صورة هذا القول الاعتراضي، وهو قول باطل فإن تشوف إلى بيان وجه بطلانه ودليله (قلنا) في إيراد ذلك: إن الذي حسن هذا الاستفهام هو عروض وصف يضاد وجوده في شخص ما استحقاقه للعطاء، لأن العطاء إكرام، وذلك الوصف من قام به لا يناسبه الإكرام، فكان ذلك هو المقتضي لحسن

(١) المعتمد، ١/٢١٦.

هذا الاستفهام ولو قدر عدم وجود ذلك الموجب -السبب- لكان سوق هذا الاستفهام مردودا وعبثا وقبيحا ولذلك (لا يحسن ان) يسأل ويستفهم عن حكم من خلا من هذه العلة كأن (يقال) أنعطيه (وإن كان طويلا أو أبيض أو محترفا) له حرفة وصنعة أو قصيرا (وما) ماثل هذا الذي ذكر و(جرى مجراه) من حيث إنه لا توجد فيه علة مناسبة للاستفهام عن حكمه، ولو وقع السؤال عنه ما حسن، (و)هذا بين فإنه لم يحسن السؤال في هذا المقام عن فرد ما لأنه فرد داخل تحت عموم ذلك اللفظ (وإنما حسن) السؤال عنه لعلة أوجبت ذلك وقضت به في حقه وعليه فإن (السؤال عن) حكم (الفاسق) في مجرى طلب بيان المراد بهذا الكلام ما حسن إلا (لأنه)-الضمير ضمير الشأن- (يفهم من الإعطاء والإكرام) والإكرام لا يليق صرفه إلى الفاسق وتمكينه منه، هذا قد يكون أحد أسباب هذا السؤال-القرائن الموجبة له-.

(و)السبب الثاني - القرينة الثانية- هو أنه قد (يعلم من عادته) أي عادة هذا الآمر بالعطاء (أنه لا يكرم) الشخص (الفاسق أو) يكون سبب ذلك هو أنه قد (علم من عادة الناس ذلك) وهو أنهم لا يكرمون الفاسق، وهذا هو السبب الثالث -القرينة الثالثة- (فتوهم أنه) أي ان هذا الآمر بالعطاء قد (اقتدى بـ ـهؤلاء (الناس فيه) فمضى على وفقه، وهكذا ظهر هذا السؤال وحصل إيراده (فلتوهم) هذا الذي ذكر من (هذه القرينة) -اللام للجنس فيفيد عموم كل ما تقدم ذكره من تلك القرائن (المخصصة) لعموم هذا الأمر العام- يعني الصالحة لتخصيصه (حسن) الاستفهام (منه) أي من المأمور بذلك أو السامع لهذا القول وجمل منه، (ولذلك لم يحسن) إيراده (في) حق أصحاب (الصفات) الأخرى التي لا تصلح قرائن له لفقد المناسبة لذلك فيها.

هذا (و) انه لما ثبت صلاحية ما ذكر ونحوه قرائن لتخصيص هذا الأمر العام لزم هذا المأمور بذلك إيراد السؤال الذي لزم بذلك فهو (لو لم يرده

ويراجع) هذا الآمر في ذلك (وأعطى الفاسق وعاتبه السيد) على ذلك فإن (له) أي لهذا العبد المأمور بذلك (أن يقول) له أنت (أمرتني بإعطاء كل داخل) لدارك (وهذا) الفاسق (قد دخل) فاستحق بذلك أن يعطى. فلفظك عام لكل داخل (فيقول السيد) له نعم ما ذكرته صحيح لكن (كان ينبغي) لك أو عليك (أن تعرف بعقلك) وتدرك ببصيرتك (أن هذا) -وهو العطاء- (إكرام وأن الفاسق لا يكرم) إذ لا يستحق أن يكرم، وبناء على هذا (فـ) ان هذا السيد قد (يتمسك بـ)ـهذا الذي ذكره (قرينة مخصصة) لعموم لفظه العام المذكور، وعلى هذا (فـ)ـانه (ربما يكون) قوله هذا (مقبولا) فيتوجه العتاب على ذلك العبد. لأنه قول له وجه وحظ من الاعتبار، ولذلك قبل (ف) إنه (لو لم يقل) مثل (هذا) القول المبني على هذه العلة، (ولكن قال) قولا مبنيا على وصف طردي لا يتأتى جعله موجبا للتخصيص كأن قال له (كان لفظي) المذكور لفظا (مشتركا) فكان لذلك مجملا (غير مفهوم) أي غير ظاهر معناه (فلم أقدمت) على تعميم العطاء وصرفه إلى كل من دخل داري (قبل) إيراد (السؤال) والاستفسار عما قصدته معينا بلفظي -كلامي- هذا فانه لا يقبل قوله هذا ولا يستحق ان يلتفت إليه وبناء على ذلك (لم يكن هذا العتاب) واللوم (متوجها) إلى ذلك العبد (قطعا) وجزما، لأنه لم يصدر منه ما يكون عنه هذا العتاب واللوم من فعل.

هذا ما أجاب به المصنف عن أمر الاستفهام هذا ووجه الحسن فيه فيما ذكر، وقد أجاب أبو الحسين عن ذلك وقال: (والجواب: يقال لهم: إن الاستفهام قد يكون طلبا لمطلق الفهم وإزالة الالتباس، وقد يكون طلبا لزيادة الفهم وزيادة الفهم فهم وذلك أن الفهم للخطاب قد يكون علما بمراد المتكلم وقد يكون ظنا فان كان ظنا فالظن تتزايد قوته إذا تزايدت أماراته فالمستفهم يطلب أن تكثر الأمارات الدالة على قصد المتكلم ليقوي ظنه فان

كان الفهم علما فالعلم قد يكون ضروريا وقد يكون مكتسبا والضروري أجل من المكتسب فالمستفهم قد يطلب أن يتكرر القول من المتكلم أو أن يؤكد كلامه فربما اضطر إلى قصده وطلب ذلك غير عبث لأنه ليس بحاصل قبل الاستفهام وأما الاستفهام الذي هو طلب لإزالة الإلباس إذا اقترن بالعموم ما يقتضي اللبس فيستفهم السامع إزالة ذلك اللبس ونحن نذكر الوجوه التي يحسن لها الاستفهام في كلا القسمين فنقول إن منها ما يظن السامع أن المتكلم غير متحفظ في خطابه أو هو كالساهي فيستفهمه ويستثبته حتى إن كان ساهيا أزال سهوة فأخبره عن تيقظ وإن لم يكن ساهيا علم ذلك من حاله ولذلك يستفهم الإنسان بتكرارِ العموم ويجيبه المتكلم بتكراره نحو أن يقول ضربت كل من في الدار فيقول السامع أضربتهم كلهم فيقول نعم ضربتهم كلهم ولو كان يطلب زيادة الفهم لأجابه بلفظ آخر فعلم أنه إنما يستثبته وكذلك قد يقول الإنسان جاءني زيد فيقول نعم ومنها أن يظن السامع لأمارة أن المتكلم قد أخبر كلامه العام عن جماعة وأنه ليس يتحقق دخول بعضهم فيما أخبر به ويكون السامع شديد العناية بذلك فتدعوه شدة عنايته إلى الاستفهام عنه لكي يعلم المتكلم اهتمام السامع فلأنه خص في الأخبار ولهذا قد يقول القائل رأيت كل من في الدار فإذا قيل أرأيت زيدا فيهم فقال نعم زالت الظنة لأن اللفظ الخاص أقل احتمالا وربما لم يتحقق رؤيته له فيدعوه ما رآه من اهتمام المستفهم إلى أن يقول لست أتحقق رؤيته ومنها أن تدعوه شدة الاهتمام إلى الاستفهام طمعا في أن يضطر إلى قصد المتكلم ومنها أن يقترن بكلام المتكلم من الأمارات ما يقتضي تخصيص كلامه نحو أن يقول القائل ضربت كل من في الدار ويكون فيها من يعظمه كأخيه فيغلب على الظن أنه لم يضربه ويكون كلامه أمارة تدل على ضربه فتتعارض الأمارتان فيستفهمه ليقع الجواب عنه بلفظ خاص لا يحتمل التخصيص فلهذه الوجوه وما أشبهها يحسن الاستفهام لأن فيها

عدول عن ألفاظ يقل احتمالها ومتى انتفت وما أشبهها لم يحسن الاستفهام فأما قول القائل رأيت نخلة فانه لا يكاد يستعمل إلا في النخلة فلذلك لم يستفهم عن ذلك إلا على طريق الاستثبات لإزالة السهو ومتى استعمل ذلك في رؤية الرجل الطويل حسن الاستفهام فأما خطاب الله سبحانه وأنه لا يحسن ورود الاستفهام عليه إلا أن يأذن تعالى في ذلك ليرد منه عَزَّوَجَلَّ خطاب يكون أقل احتمالا فيكون العمل بمراده أجلى ثم يعارضون بدخول الاستفهام على ألفاظ الخصوص ثم يلزمون من العتب مثل ما ألزمونا فنقول لهم أليس إذا قال القائل ضربت كل من في الدار كان ذلك مشتركا بين الاستغراق وبين ما دونه وكذلك إذا قال أجمعين فالمستفهم إذا قال أضربنهم أجمعين فقد طلب أن يفهمه ما لم يفهمه بما هو كالأول في أن الفهم لا يقع به فان قالوا إنما يستفهم طمعا في حصول العلم الضروري أو في قوة الظن أجبناهم بمثله فإن قالوا إنما يستفهم طمعا في في حصول العلم الضروري أو في قوة الظن أجبناهم بمثله".(١)

(فإن) قيل إن هذا الذي ذكرتم من أن هذه الصيغ التي تستعمل في العموم تفيد العموم بذاتها وتدل عليه ليس على إطلاقه وعمومه، بل هو حاصل في بعض هذه الصيغ فقط فالواجب عليكم في مجرى إثبات دعواكم هذه أن تعمموا في التمثيل لهذه الألفاظ، ولكنكم لم تفعلوا (ف)ـأنتم قد (فرضتم الكلام) وأجريتم التمثيل (في أداة الشرط) وحدها وهي في مقالكم التمثيلي هذا "من" نحو "من دخل داري" (و) من المعلوم ان هذا اللفظ -باعتباره اسم شرط- (قد قال بعمومه) واستغراقه (من أنكر) دلالة (سائر العمومات) الأخرى على العموم والاستغراق بذاتها- ووصفها بالعمومات انما هو باعتبار أنها تستعمل في إفادته، لا أنها موضوعة له في واقع الأمر-.

(١) المعتمد، ١/ ٢/ ٢ إلى ٨/ ٢.

وإذا تقرر هذا الاختلاف بين أداة الشرط وسائر العمومات الأخرى في هذا الشأن (فما الدليل) الذي يدل على جريان العموم بالوضع (في سائر الصور) الأخرى التي تبنى بسائر الصيغ الأخرى غير ما هو من أدوات الشرط وألفاظه؟

(قلنا) مجيبين عن ذلك هذا الذي ذكرتم مجرد دعوى فإن (هذا) -وهو إفادة العموم والاستغراق بالوضع- يجري في سائر ألفاظ العموم وصيغه فهو (يجري في أدوات الاستفهام والصلة كما يجري في أدوات الشرط فهو (يجري في من) الاستفهامية والموصولية والشرطية (وما) في سائر المعاني (ومتى) في الشرط والاستفهام (وحيث) في الدلالة على الزمان والمكان (وأي) في الشرط والاستفهام -على قول الجمهور- وفي الصلة على قول بعضهم بتفصيل لهم في ذلك. مثاله في الاستفهام أي (وقت) أفضل للذكر على رأيك. وفي الشرط (أيـ) ما (شخص) زارك فأكرمه. ونحو هذا الذي ذكر من الصيغ (ونظائره) كأين.

(و) كما يجري العموم والاستغراق فيما ذكر (يجري أيضا) ويحصل (في النكرة) الواقعة (في) سياق (النفي) وذلك (كقوله ما رأيت أحدا) فإنه يقضي بعموم السلب واستغراقه على وجه الإطلاق فهو في إفادة ذلك (مثل قوله تعالى: ما أنزل الله على بشر من شيء) فإنه كذلك قاض بالعموم والاستغراق -كما تقدم بيان ذلك. ومثال النكرة الواقعة في سياق النفي هذه النكرة الواقعة في سياق الشرط والنكرة التي للامتنان -كما تقدم بيان ذلك مفصلا-.

(و) هذا الذي تقرر في هذه الصيغ من دلالتها على العموم والاستغراق هو (كذلك) الذي يتقرر في (قولهم) أي العرب (كل وجميع وأجمعون) فكل ذلك أيضا دال على العموم والاستغراق (بل هو أظهر) وأقوى في هذا النوع وهو -من حيث الترتيب بين هذه الصيغ- (النوع الثالث) منها.

(و) هذا الذي عليه هذه الأنواع من إفادة العموم والاستغراق هو (كذلك) ما عليه (النوع الرابع) من هذه الصيغ في ذلك (و) الصيغ التي هي هذا النوع (هي صيغ الجموع) التي هي سواء كانت جموع تكسير أو جموع تصحيح، أو أسماء جموع (كالفقراء، والمساكين) والقوم والنساء (ونحو) ذلك فإن (هذا) وهو الدلالة على العموم والاستغراق (أيضا جار فيه) أي في هذا الذي ذكر من هذه الصيغ (فإنه) -الضمير للشأن- (إذا قال) السيد (لعبده اعط الفقراء) عطاء، أو درهما أو رغيفا مثلا (واقتل المشركين واقتصر على ذلك) فلم يذكر ما يفيد استثناء شيء من ذلك أو تخصيصا له (وانتفت القرائن) الحالية التي تصلح مخصصة لهذا القول (جرى حكم الطاعة) على هذا العبد إن هو عمم العطاء على كل مسكين، والقتل على كل مشرك لأن ذلك هو مقتضى وموجب هذا الأمر العام (و)كذاك يجري عليه حكم (العصيان) إن هو لم يعمم العمل بهذا الحكم بحيث خص بعض الفقراء بالعطاء دون بعض أو خص بعض المشركين بالقتل دون بعض وإنما جرى حكم الطاعة على العبد إن عمم لأن ظاهر قول سيده هذا هو العموم والاستغراق وهو أمر ثابت بالوضع لما ورد فيه من لفظ الجمع، وجرى عليه حكم العصيان ان خصص لأنه خالف ما دل عليه كلام سيده هذا واقتضاه بظاهره، ولا عذر له فيما فعل من ذلك.

(و) هكذا جرى عليه أيضا (توجه الاعتراض) لما عصى (و)جرى عليه كذلك (سقوطه) عنه لما أطاع، وكل هذا أمر يقضي به العقلاء ويحكمون به (و) هذا الذي تقرر في هذه الجموع من دلالتها على العموم والاستغراق (هو) حكم (جار في كل جمع) سواء كان جمع تكسير، أو تصحيح أو اسم جمع -على الصحيح-، ولا يتخلف ذلك (إلا في بعض الجموع) وهي الجموع (المبنية) أي المصوغة والموضوعة (للتقليل) وهي ما ورد من الألفاظ على أوزان مخصوصة معينة خصّصت لهذا الضرب من الجموع.

وذلك (كما) أي كالجمع الذي (ورد على وزن الأفعال كالأثواب، و)وزن (الأفعلة) كـ(الأرغفة) جميع رغيف -الخبزة- (والأفعل كالأكلب) جمع كلب (والفعلة كالصبية) جمع صبي وفي هذا (قال سيبويه) الإمام المعروف (جميع هذا) الذي ذكر من هذه الأوزان موضوع (للتقليل) أي للدلالة على قلة الأفراد الداخلة تحته، وهي كما قيل ما دون العشرة. (وما عداه) أي ما عدا هذا الذي ذكر من هذه الأوزان فهو (للتكثير) ولا حد لما دل عليه من حيث الكثرة. وزاد بعضهم على أوزان جمع القلة هذه أوزانا أخرى، إلا أن ذلك قد رد قال الأشموني: "ذهب الفراء إلى أن من جموع القلة فعل نحو ظلم، وفعل نحو نعم، وفعلة نحو قردة، وذهب بعضهم إلى أن منها فعلة نحو بررة، نقله ابن الدهان وذهب أبو زيد الأنصاري إلى أن منها أفعلاء نحو أصدقاء نقله عنه أبو زكريا التبريزي والصحيح أن هذه كلها من جموع الكثرة".(١)

(وقيل أيضا) إن (جمع السلامة) كذلك هو (للتقليل) قال الأشموني: "يشارك هذه الأبنية في الدلالة على القلة جمعا التصحيح". فقال الصبان في معنى هذا القول: "فيكون استعمالها في القلة حقيقة وفي الكثرة مجازيا واستظهر الرضى تبعا لابن خروف أن جمعي التصحيح لمطلق الجمع من غير نظر إلى قلة أو كثرة فيصلحان لهما أولى بهما أسوة وأما قول البعض الظاهر ما أشار إليه الشارح لأن اللفظ إذا دار بين المجاز والاشتراك كان المجاز أولى ففاسد لأن ما ذكره في الاشتراك هنا معنوي فعليك بالإنصاف".(٢)

وفي هذه المسألة قال إمام الحرمين: (ذكر سيبويه وغيره من أئمة النحو أن جمع السلامة من أبنية جمع القلة وهذا مشكل جدا فإن مصادمة الأئمة

---

(١) حاشية الصبان على شرح الأشموني، ٤/ ١٥٧٧.

(٢) حاشية الصبان، ٤/ ١٥٧٧.

في الصناعة والخروج عن رأيهم لا سبيل إليه والرجوع في قضايا العربية إليهم والاستشهاد في مشكلات الكتاب والسنة بأقوالهم والأصوليون القائلون بالعموم مطبقون على حمل جمع السلامة إذا تجرد عن القرائن المخصصة على الاستغراق وصائرون إلى تنزيله منزلة جمع الكثرة من أبنية التكسير فأهم مقصود المسألة محاولة الجمع بين مسالك الأئمة.

والذي استقر عليه نظري في ذلك ما أنا مبديه الآن قائلا كل اسم علم معرفة إذا ثنى فقد خرج عن كونه معرفة وكذلك إذا جمع فإذا قلت زيد [وأنت] تريد اسم العلم فقد عرفت فإذا قلت زيدان فقد نكرت باتفاق أئمة العربية وكذلك إذا قلت زيدون.

والسبب فيه أن الاسم المفرد العلم إنما يكون معرفة من حيث يعتقد أن المسمى.

منفرد في قصد المسمى حتى كأنه لا يرى حالة إطلاق الاسم العلم مشاركة فيه لغير المسمى [فليس قول] القائل أقبل زيد على تقدير: أقبل زيد من الزيود إذ لو كان كذلك لكان بمثابة قول القائل جاء رجل فالعلم موضوع بين المخاطب والمخاطب على اعتقادهما اتحاد المسمى به فإذا ثنيت أو جمعت فقد ناقضت ما منه تلقى التعريف من اعتقاد الاتحاد وقد بنيت الكلام على تعدد المسمى بزيد فإذا لاح ذلك تبين أنه لا يتعرف المثنى والمجموع إلا بالألف واللام وهما يعرفان كل نكرة فنعود بعد ذلك إلى مآل الكلام في المسألة.

ونقول: ما نراه أن كل جمع نكرة فإنه لا يتضمن استغراقا ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلْأَشْرَارِ ۝٦٢﴾ فإذا عرف ولم يكن على بناء التقليل فهو للاستغراق قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝١٣﴾ وهذا التفصيل يلتحق بما قدمناه من تفصيل القول في الجموع.

والذي يحصل الغرض في ذلك أنه لا منكر إلا ويليق به المعرفة من مستنده إلى الجمع المعرف فتقول رأيت رجلا من الرجال كما تقول رأيت رجالا من الرجال فالذي قاله سيبويه في جمع السلامة إذا لم يعرف وقد ذكر حمله على القلة إذ ذكر حكم التثنية والجمع على التخصيص.

ولو فرض دخول الألف واللام في الاسم الواحد فقد يقتضي ذلك إشعارا بالجنس كما سيأتي بعد ذلك فتقول الدينار أعز من الدرهم وأنت تبغي تفضيل الجنس على الجنس وقد ينتظم من ذلك أن كل جمع في عالم الله فإنه لا يقتضي الاستغراق بوضعه وإنما يتم اقتضاء الاستغراق بالألف واللام المعرفين فليتأمل الناظر هذا السبر وليعلم أن الجمع من غير تقدير تعريف لأقل الجمع.

فإذا عرف ففيه الخلاف فأصحاب الخصوص يحملون الجمع وإن عرف على أقل الجمع ويأبون ظهوره فيما عداه وهذا زلل فإن خصصوا قولهم بالجمع المنكر فلا خلاف بيننا وبينهم وبهذا يتضح اختيارنا وهو استكمال الكلام[1].

هذا ما ذكره في هذه الجزئية، وقد رد عليه الأبياري هذا الذي أبداه هنا من التوجيه والاختيار فقال (قوله: إن الأصوليين القائلين بالعموم، مجمعون على حمل جمع السلامة على الاستغراق، صائرون إلى تنزيله منزلة الكثرة من أبنية التكسير. ليس الأمر على ما قال من الإجماع، وقد قال بعض أهل العموم إنه مستغرق، كما ذهب إليه أئمة العرب.

وقوله: (أهم مقصود في المسألة محاولة الجمع بين مسالك الأئمة). هو كذلك إن قدر عليه.

وقوله: (الاسم العلمي إذا ثني أو جمع، خرج عن كونه، معرفة وتنكر). خلاف أهل اللسان أجمعين، فإنهم مطبقون على أن العلم لا يثنى ولا يجمع

---

(١) البرهان، ١/ ٢٣٠، ٢٣١.

بالألف واللام. فقوله: (إذا قلت: زيدان فقد نكرت، باتفاق أئمة العرب). هذا لا يصح باتفاق أئمة العربية، إلا في مواضع مخصوصة، وهو أن تبقى العلمية للفرق بيننا وبينه، وبين الجنس، وما في معناهما. والسبب في امتناع التثنية والجمع بغير الألف واللام: أن المفرد علم، ونحن إنما أردنا تثنيته أو جمعه، فلو جئنا بالتثنية والجمع على التنكير، لحصل الشياع، ولم ترجع التثنية على العلم بعينه، فتكون تثنيته لا يحصل منها مقصود تثنية، فيفوت الغرض في التثنية، وكذلك الجمع. فصح أن قوله قول من لا يحيط بهذه القاعدة.

قال الإمام: (فنعود بعد ذلك إلى بيان الكلام في المسألة) إلى قوله (إذ ذكر حكم التثنية والجمع على التمحيض). قال الشيخ: قوله: إن كل نكرة لا تقتضي استغراقا. قد قال بعض الأصوليين: إنه لا فرق بين قول القائل: اقتلوا رجالا، وبين قوله: اقتلوا الرجال. وإن كان الأكثرون قد ذهبوا إلى الفرق.

والصحيح عندي في ذلك أن جمع الكثرة، لم يوضع مختصا بالاستغراق، بل هو فيما يزيد على أقل الجمع المشترك، على أي عدد أطلق كان حقيقة، فإذا لا يعم الجميع، وإن كان للكثرة لعينه، وإنما يعم بسبب القرائن. وأما إذا عرف، فينظر إلى الألف واللام، هل كانت للعهد؟ فينظر إلى مقدار ذلك المعهود أو الجنس، فينزل الأمر على ذلك.

وأما قوله تعالى: ﴿مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلۡأَشۡرَارِ ۝٦٢﴾. فلا يدل على التبعيض ولابد، إذ يحتمل أن يكون لبيان الجنس، ويكون التقدير: كنا نعدهم أشرارا، لكن هذا على مذهب الأخفش، الذي يجوز زيادتها في الواحد. وإن قدرنا أنها للتبعيض، فليس فيه إلا أن جمع الكثرة في هذا المكان المخصوص، لم يقصد به الاستغراق، ونحن ما حتمنا أنه يراد للاستغراق، بل قلنا إنه مشترك بين الأعداد بعد مجاوزة الأول.

وأما قوله: (وإذا عرف، ولم يكن على بيان التقليل، فهو للاستغراق). واحتج على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝١٣﴾.

وهذا أمر عجيب، وما أدري، هل استدل به على أن جمع القلة لا يستغرق حتى يكون المراد بالقرائن أن دون العشرة من [الأبرار]؟ أو استدل به على أنه إذا عرف استغرق؟ وهذا هو الظاهر من عرضه. وغفل الرجل عن كونه جمع قلة.

ثم قال بعد ذلك: وإذا عرف، ولم يكن على بناء التقليل، فهو للاستغراق. فقد اشترط في الاستغراق شرطين: أحدهما- أن يكون الجمع جمع كثرة. والثاني- أن يكون معرفا بالألف واللام. وهب أن جمع السلامة عرف، فقد عدم الشرط الآخر، وهو أن يكون الجمع جمع كثرة، فلم يظهر لما قاله وجه أصلا. وأما التعريف، فلا يتلقى منه تخصيص ولا تعميم، وإنما هو مرشد إلى العهد والجنس.

قال الإمام: (فينتظم من ذلك: أن كل جمع في عالم الله تعالى، فإنه لا يقتضي الاستغراق بوضعه) إلى آخر المسألة. قال الشيخ: هذا الكلام الذي ذكره في هذا المكان، من أفسد شيء، وقد ناقض به كل ما تقدم، وهو فقد قال: (إن جمع القلة لما دون العشرة، وجمع الكثرة يزيد على ذلك). فقد صار في هذا إلى أن الجمع بجملته لأقل الجمع، وإن كان جمع كثرة. وإن كان كل جمع في حال التنكير لأقل الجمع، بطل انقسام الجمع إلى جمع قلة وجمع كثرة، فإن التعريف يجعل جمع القلة جمع كثرة.

وإن قدرنا محالا، وهو أن التعريف ينتقل فينتقل الجميع. وهذا الذي قاله خلاف إجماع أهل اللغة وأئمة العربية. وما حكاه عن سيبويه من (أن جمع السلامة من أبنية القلة). فهو يقول: إنه إنما يستغرق إذا لم يعرف، ولم يكن جمع قلة، فإذا حصل التعريف، فقد فات الشرط الآخر، وهو أن يكون جمع

كثرة. فهذا كلام متناف كله. هذا نهاية الكلام على ما قال)[1]. هذا ما قاله إمام الحرمين ثم الأبياري في هذه المسألة وأما المصنف فإنه قد قال في ذلك: (وهذا) وهو القول بأن هذه الأوزان من جموع القلة وأنها لا تدل على التكثير حقيقة على الإطلاق قول (بعيد) ناء على الصواب والحق في شأن مدلول هذا الضرب من الجموع (لاسيما فيما) من الأسماء (ليس) موضوعا (فيه جمع مبني للتكثير) وانما اكتفي فيه بوضع جمع مبني للتقليل فيه، وذلك كأرجل في جمع رجل، وأعناق في جمع عنق، وأفئدة في جمع فؤاد، فهذه الأسماء ونظائرها من هذا الصنف حيث اكتفي بهذه الأوزان في جمعها (و) يزاد على هذا ما يعضده وهو ان (جمع القلة) الذي له نظير في الكثرة كأفلس (لا يتقدر المراد منه) حين يلفظ (بمقدار) معين أو يحد بحد مضبوط (بل يختلف ذلك) المقدار والحد (بـ)حسب ما احتف بذلك الجمع من (القرائن) اللفظية (والأحوال) العارضة للمتكلم -القرائن الحالية-، وعلى وفق ذلك يقرر كونه مخصوصا، أو معمما (إلا أنه ليس موضوعا للاستغراق) ولكنه بالقرائن يفيده، وقد مضى أن الرضي تبعا لابن خروف قد استظهر ان جمعي التصحيح لمطلق الجمع من غير نظر إلى قلة أو كثرة فيصلحان لهما.

وظاهر كلام المصنف أنه قد سلم كون جمعي التصحيح من جموع القلة، وأن ما يجري على هذه الجموع مما ذكره يجري عليهما، فلم يخصصهما بحكم على طريقة الرضي وابن خروف هذه.

وهذا الذي ذكر كله إنما يجري في جموع القلة هذه ومنها جمعا التصحيح إذا كانت منكرة، أما إذا جرى تعريفها بأل الاستغراقية أو أضيفت إلى ما يدل على الكثرة فإنها تنصرف إلى ذلك. قال الأشموني: (إذا قرن جمع القلة بأل

(١) التحقيق والبيان، ١/ ٨٨٤-٨٩٠.

التي للاستغراق أو أضيف إلى ما يدل على الكثرة انصرف بذلك إلى الكثرة نحو: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [سورة الأحزاب آية ٣٥]. وقد جمع الأمرين قول حسان:

لنا الجفنات الغرّ يلمعن في الضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما)[1].

هذا ما قرر في شأن هذه الجموع وهو أنها تفيد الاستغراق إذا حليت بأل الاستغراقية أو أضيف إلى ما يفيد الاستغراق، وبذلك تساوي جموع الكثرة فإنها لا تعم إذا نكرت عند الجمهور خلافا لبعض الأصوليين والفقهاء، وبناء عليه فإنه لا فرق بين هذين الضربين من الجموع إلا عند من يرى عموم جمع الكثرة وإن نكرا ويرى أن جمع القلة لا يعم إلا إذا عرف، أما من يرى التعريف المفيد للاستغراق شرطا في كلا الضربين فإنه لا يظهر أنه فرق بينهما من حيث إفادة الاستغراق وعدمه تأمل.

هذا ما يتعلق بهذا النوع الرابع من هذه الصيغ على وفق الترتيب الذي مضى عليه المصنف في شأنها (وأما النوع الخامس) من هذه الصيغ (وهو) كما تقدم ذكره (الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام) اللتان ليستا للعهد على التحقيق أو الاحتمال بل اللتان للجنس (فهذا) الضرب (فيه نظر) عندي (وقد تنازعوا في مفاده و (اختلفوا فيه) والجمهور على أنه مفيد للاستغراق ودال عليه، كما تقدم بيان ذلك (و) لكن (الصحيح عندي هو (التفصيل) في ذلك والتمييز بين ما يفيد الاستغراق وبين ما لا يفيده منه (و) مبتنى هذا التفصيل والتمييز وأساسه (هو أنه) أي أن هذا المفرد (ينقسم) باعتبار حاله (إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد) منه (عن لجنس) -أل نائبة عن الضمير- أي جنسه (بالهاء) وذلك (كالتمرة والتمر والبرة والبر) وهو الحنطة والشجرة والشجر، ونحوها

---

(١) حاشية الصبان، ٤/ ١٥٧٧-١٥٧٨.

(فإن عري عن) هذه (الهاء فهو للاستغراق) والشمول لكل ما صلح له من مفرد من غير حصر، وبذلك (فقوله) -ﷺ- (لا تبيعوا البر بالبر ولا التمر) يعم كل بر وكل تمر. هذا الحديث أخرجه مسلم بلفظ (عن عبادة بن الصامت قال: إني سمعت رسول الله ﷺ «يَنْهَى عَنْ بَيْعِ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرِّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرِ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرِ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحِ بِالْمِلْحِ، إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ، عَيْنًا بِعَيْنٍ، فَمَنْ زَادَ، أَوِ ازْدَادَ، فَقَدْ أَرْبَى»[(١)].

(و) أما (ما لا يتميز) فيه مفرده عن جنسه (بالهاء) بل ينطق فيهما بنفس الصيغة (فإنه ينقسم) انقسام الكلي إلى جزئياته (إلى ما يتشخص) فيه مفرده (و) بذلك فإنه قد (يتعدد) أي تكثر أفراده، وذلك يجري في كل جنس أفراده تتشخص كالدينار والرجل) وما ماثلهما في التشخص والتوحد (حتى) إنه (يقال) في وصفه (دينار واحد ورجل واحد) ونحو ذلك. (و إلى ما لا يتشخص واحد منه) فيطلق عليه اسمه مبينا بالوحدة وذلك (كالذهب) والفضة والملح -مثلا- فإن هذه الأجناس لا يتشخص واحدها فيها ولا يتعدد وبذلك لا توصف بوصف الوحدة (إذ لا يقال) مثلا (ذهب واحد) أو ملح واحد (فهذا) الضرب موضوع (لاستغراق الجنس) وعمومه و(أما) الضرب الأول وهو ما يتشخص ويتعدد كـ(الدينار والرجل فـ)ـإنه (يشبه أن يكون) موضوعا (لـ)ـلدلالة على (الواحد) فقط (و) بذلك فا(لألف واللام فيه للتعريف فقط. و) أما (قولهم الدينار أفضل من الدرهم) فإنه (يعرف) عمومه واستغراقه لكل دينار ودرهم (بقرينة التسعير) وهو التقويم، فهذا التسعير قد قضى بأن كل دينار أفضل من كل درهم لأن الأول أعلى قيمة من الثاني بمقتضى التسعير الجاري عليهما بوضع الناس واصطلاحهم لخصوصية في الذهب فضل بها على الفضة.

---

(١) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب: الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، رقم الحديث (١٥٨٧).

(و)بذلك فإنه (يحتمل أن يقال) هذا الضرب من الاسم -وهو ما يتشخص ويتعدد- (هو) نفسه (دليل على الاستغراق) وهذا أمر غير مستبعد في حقه بل يشبه أن يكون كذلك أخذا من دلالة القول الذي يرد فيه (فإنه لو قال) قائل: (لا يقتل المسلم بالكافر) فإنه يعم كل مسلم وكل كافر ما لم يستثن شيء من ذلك ويخصص، وأصل هذا القول خبر -أثر- أخرجه البخاري وغيره ونصه عن الشعبي: سَمِعْتُ أَبَا جُحَيْفَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ مِمَّا لَيْسَ فِي القُرْآنِ؟، وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ مَرَّةً: مَا لَيْسَ عِنْدَ النَّاسِ؟ فَقَالَ: «وَالَّذِي فَلَقَ الحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا عِنْدَنَا إِلَّا مَا فِي القُرْآنِ إِلَّا فَهْمًا يُعْطَى رَجُلٌ فِي كِتَابِهِ، وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ» قُلْتُ: وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ؟ قَالَ: «العَقْلُ، وَفِكَاكُ الأَسِيرِ، وَأَنْ لاَ يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ»(١)

(و) مثل ذلك قول قائل: (لا يقتل الرجل بالمرأة) فإن هذا الحكم عام إذ (فهم) جريان (ذلك) الحكم (في جميع) أي جميع الرجال والنساء إلا ما خصص بدليل واستثني من هذا العموم، وكذلك قول القائل (الدينار أفضل من الدرهم) أيضا فإنه يفهم جريان ذلك عاما في كل دينار ودرهم بدلالته اللفظية الذاتية (لا بمناسبة قرينة التسعير) فيهما (و) لا بقرينة التفاوت في الفضل) بين المسلم والكافر والرجل والمرأة (فإنه لو قدر) استعمال هذا اللفظ -المفرد المعرف- (حيث لا مناسبة) بين العموم والاستغراق وبين معنى هذا اللفظ (فـ)ـإنه (لا يخلوا من الدلالة على الجنس) وبذلك ينفك عن الدلالة على الوحدة، وكونه دالا على الجنس يقضي بعمومه واستغراقه. هذا هو التفصيل الذي اختاره المصنف في هذه المسألة.

وقد اختار إمام الحرمين تفصيلا شبيها بهذا، ولعله أصل هذا الذي أورده

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الديات، باب: لا يقتل المسلم بالكافر، رقم الحديث (٦٥٢١).

المصنف هنا. وفي هذا التفصيل لإمام الحرمين قال: اللفظ الموضوع للإشعار بالجنس الذي واحده بزيادة هاء كالتمر والتمرة والشجر والشجرة وبابهما مما تردد فيه أصحاب العموم وهذه المسألة نجمع إليها أخرى ونفصل بينهما.

فإذا قال القائل: الرجل أفضل من المرأة فهذا مما ترددوا فيه أيضا فقال قائلون من المعممين: هو [للاستغراق والاستيعاب للجنس] وأنكر آخرون مقتضى الاستغراق فيه.

والرأي الحق عندي والله أعلم البداية بالمسألة الأخيرة أن الرجل يعرف على بناء تنكير سابق فيقول القائل أقبل رجل ثم يقول قرب الرجل والتقدير من ذكرته مقبلا قد قرب فهذا تعريف مرتب على تنكير سابق فلا يقتضي هذا ولا ما في معناه استغراقا وانطباقا على الجنس.

وإذا قال القائل الرجل أفضل من المرأة ولم يسبق تنكير ينعطف التعريف عليه فهذا للجنس ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾. فإن من سبق تنكيره وظهر ترتيب التعريف عليه فهو غير محمول على استغراق الجنس وفاقا فإن لاح في الكلام قصد الجنس في مثل قول القائل الدينار أشرف من الدرهم ولم يسبق تنكير ينعطف عليه التعريف فهو للاستغراق وإن جرى هذا الكلام ولم يدر أنه خرج تعريفا لمنكر سابق أو إشعارا بجنس فالذي صار إليه معظم المعممين أنه للجنس.

والذي أراه أنه مجمل فإنه حيث يعم لا يعم لصيغة اللفظ وإنما يثبت عمومه وتناوله الجنس بحالة مقرونة معه مشعرة بالجنس فإذا ورد اللفظ وليس جمعا ولا موضوعا للإبهام المقتضى للاستغراق كما يجري في أدوات الشرط فالأمر متلقى في الخصوص والعموم من القرينة فإذا لم ندرها لم يتجه إلى التوقف.

فإن قيل: أرأيتم لو قطعنا بانتفاء قرينتي العموم والخصوص فماذا ترون قلنا لا ينتظم الكلام من قاصد إلى هذا اللفظ إلا مترتبا على تنكير أو مشعرا بجنس في قصد المتكلم ففرضه من المتكلم على منتظم الكلام عربا عن إحدى قرينتي العموم والخصوص في مقال أو حال محال فهذا قولنا في هذا الطرف.

وأما التمر والتمرة فمطلق اللفظ الذي واحده بزيادة الهاء للعموم عند محققي المعممين.

وأنكر بعض أصحاب العموم ذلك من حيث أنه غير مستعمل في سياق وضعه للإبهام كالشرط وليس جمعا أيضا وربما استمسك هؤلاء بأنه يجمع في نفسه فيقال تمور.

وهذا لا حاصل له فإن الإبهام والجمع عند منكري العموم في ألفاظ الجنس.

ثابته أيضا ووضوح ثبوتها يغنى عن بسط القول فيها وما ذكروه من جمع التمر على تمور مردود من وجهين أقربهما أنه يعارضه امتناع قول القائل: تمر واحد وهذا أظهر من متعلقهم ثم التمور جمع من حيث اللفظ وقد قال سيبويه: الناقة تجمع على نوق النوق على نياق وهما جميعا من أبنية الكثرة ثم النياق على أينق وهو مقلوب أنوق أو أينق في أمور تصريفية والأفعل جمع القلة وهذا الجمع مردود إلى ألفاظ أقوام قالوا: نياق.

ومن بديع ما يتفطن له الفطن في ذلك أن التمر المطلق أحرى باستغراق الجنس من التمور فإن التمر يسترسل على الجنس لا بصيغة لفظية والتمور ترده إلى تخيل الوحدان ثم الاستغراق بعده بصيغة بعده بصيغة الجمع وفي صيغة الجمع مضطرب بينهم".(١)

(١) البرهان، ١/ ٢٣٣، إلى: ٢٣٥.

هذا ما يتعلق بهذه المسألة، ونختمها بالتذكير بأن بعضهم يعبر هنا بالاسم المفرد وبعضهم يعبر باسم الجنس، وهذا مسطور في كتب هذا الفن.

ومن اختار كلمة المفرد هنا علل اختياره هذا بما أورده العطار قائلا: "وفي شرح المحصول للقرافي: ولم يعبر باسم الجنس كما عبر ابن الحاجب؛ لأن بعض الناس كابن التلمساني يقسم المفرد إلى اسم جنس وغيره فيخص باسم الجنس ما لا يتغير لفظه عند تكثر مدلوله كالماء والعسل ويجعل ما تغير لفظه عند تكثر مدلوله قسما آخر لا يسمى اسم جنس فكأنه بالتعبير بالمفرد تخلص عن إيهام أراد اسم الجنس بهذا المعنى وإن لم يكن للفرق المذكور أثر بالنسبة إلى العموم فإنه باعتبار التحلية".[1]

وبهذا انتهى الكلام على بيان هذه المسالك التي يتوصل بها إلى إثبات حصول وضع ألفاظ للعموم تدل عليه.

وبعد نجز هذا وتحصيل انتصابه بينا مفسرا على وجه كاف تام ننتقل إلى إيراد قول بياني في موضوع آخر وبيان ما انطوى فيه وهذا القول نترجم عليه بـ:

(١) حاشية العطار، ٢/ ٢٧.

الفصل السابع

في (القول في العموم إذا خص هل يصير مجازا في الباقي؟ وهل يبقى حجة؟)

أي هذا القول الذي نسوقه في هذا الفصل هو (القول في) اللفظ الدال على (العموم إذا خص) منه بعض من أفراده ومسمياته بدليل معيّن لذلك المخصّص (هل يصير مجازا في الباقي) وهو ما لم يخصص منه فبقي حكم هذا اللفظ جاريا عليه أو لا بل يكون حقيقة فيه؟ (وهل يبقى حجة) في ذلك الباقي أو لا على كل حال؟

هذا هو حال مضمون هذا القول موجزا وهو -كما ترى- مركب من موضوعين وبذلك فإن ما تعلق به من النظر ليس نظرا واحدا (و) إنما (هما نظران:)

أحدهما مصبه على كونه -أي اللفظ المخصص- مجازا في الباقي.

ثانيهما: كونه حجة في الباقي، فلنصر إلى إيراد ذلك مفصلا بيانه وبيان ما تقرر فيه من حكم أصولي قائلين:

(أما صيرورته) وكونه (مجازا في الباقي) من مسمياته وأفراده (فقد اختلفوا) أي الأصوليون (فيه) أي في حصوله وثبوته وعدم ذلك (على أربعة مذاهب) ذهب إلى كل واحد منها طائفة وهذه المذاهب:

أحدها: أنه لا فرق في حاله بالنسبة لهذا الباقي بين ما هو عليه قبل التخصيص وما هو عليه بعده (فقال قوم) بناء على ذلك: إنه (يبقى حقيقة) فيما بقي من مسمياته وأفراده ولم يخصّص، وإنما كان كذلك (لأنه كان متناولا لما بقي حقيقة) بمقتضى وضعه وبموجب أصله الدلالي (فخروج غيره) من الأفراد الأخرى (عنه) أي عن حكم هذا اللفظ وتناوله أمر (لا يؤثر)

في كون دلالته على ما بقي حقيقية استصحابا لما كان عليه حاله قبل التخصيص والذي لم يرد ما يرفعه أو يغيره في واقع الأمر. قال الزركشي ناقلا عن الشيخ أبي حامد الإسفراييني تقرير دليل هذا المذهب: " ودليلنا أن لفظ العموم إذا ورد مطلقا فإنه يقتضي استغراق الجنس. فإذا ورد التخصيص فإن ذلك يبين ما ليس بمراد باللفظ، فيخرجه عنه، فلم يؤثر فيما بقي، بل يكون ما بقي ثابتا فيه باللفظ فحسب، والذي يدل على هذا أن دليل التخصيص مناف لحكم ما بقي من اللفظ ومضاد له. فلا يجوز أن يؤثر فيه ويثبت الحكم مع مضادته ومنافاته. قال: ويصير لأهل الحرب عندنا اسمان، كل منهما حقيقة: أحدهما: حقيقة فيهم بمجرده وهو أن يقول: اقتلوا أهل الحرب، والآخر حقيقة فيهم بعد وجود قرينة وهو أن يقول: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة، ولا يمتنع قبل هذا، ألا ترى أنه إذا قال: أعطوا فلانا ثوبا أبيض أو أصفر. كان ذلك حقيقة في الثوب الأصفر بهذا اللفظ. وإذا قال: أعطوا ثوبا ولا تعطوه غير الأصفر، كان حقيقة فيه عند وجود القرينة، فكذلك هذا.

ويخالف هذا استعمال اسم الحمار في الرجل البليد، واسم الأسد في الشجاع. لأن ذلك اللفظ يحمل عليه بالقرينة الدالة عليه، لا بمجرد اللفظ، فإن القرينة تدل على المراد باللفظ وهي مماثلة له في الحكم، فهي دالة على ما أريد به. فكان اللفظ مستعملا فيه بالقرينة فكان مجازا. وليس كذلك استعمال لفظ العموم في الخصوص فإن القرينة ما بينت المراد باللفظ. وإنما بينت ما ليس بمراد فكان استعمال اللفظ في المراد بنفسه لا بالقرينة، فإنه لا يجوز أن يكون مستعملا بالقرينة، والقرينة مضادة له، فكان ذلك حقيقة فيما استعمل فيه لا مجازا.

قال: ودلالة ثانية على من سوى بين القرينة المتصلة والمنفصلة يعني يجعل الجميع مجازا، لأنه لا فرق عند أهل اللغة بين أن يقول القائل: لفلان

علي خمسة دراهم، وبين قوله: عشر إلا خمسة في أن كلا منهما إقرار بخمسة: وأما من فرق بين الدليل المنفصل والمتصل، فإنه فصل بينهما بأن الكلام إذا اتصل بعضه ببعض بني بعضه على بعض، فكان ذلك حقيقة فيما بقي وإذا انفصل بعضه عن بعض لم يبين فكان مجازا فيه، وهذا غلط، لأنه لا فرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة في أن اللفظ بني عليها ودالة على ما ليس بمراد منه وما بقي يكون ثابتا فيها باللفظ لا بالقرينة فيختار أن لا يفترق حالهما بوجه)[1]

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة وهذا ما بني عليه. وهذا المذهب هو مذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والحنابلة وهو مذهب الشافعي وجماعة من شيوخ المالكية كأبي تمام وغيره.

(و)المذهب الثاني منها هو ضد الأول فقد (قال قوم) إنه بهذا الحال -التخصيص- الطارئ عليه (يصير مجازا) سواء خصص بدليل متصل أو بدليل منفصل، لفظا كان ذلك الدليل أو غير لفظ ومن هؤلاء القوم الذين قالوا بهذا القول جمهور المالكية والحنفية وبعض الشافعية، وأكثر الأشعرية والمعتزلة وعيسى بن أبان وأبو ثور، واختاره البيضاوي وابن الحاجب والصفي الهندي وبه جزم الدبوسي والسرخسي والبزدوي، ونسب هذا المذهب للأشعري نفسه لكن الزركشي قال: " حكى الشيخ أبو حامد عن بعض أصحابنا أنه حكى عن الأشعري القول بأنه مجاز ثم قال: وهذا لا يجيء على قوله من وجهين: أحدهما: أن اللفظ المشترك عنده بين العموم والخصوص إذا دل الدليل على العموم كان حقيقة. فكيف يصح على قوله إنه حقيقة فيما بقي بعد التخصيص؟

والثاني: أن نقول: إن اللفظ المستعمل فيما بقي يحتج به مجردا من غير دلالة، وهذا معنى قولنا: إنه حقيقة في الباقي. فإذا سلم هذا لم يبق تحت قولنا:

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ٢٦٥-٢٦٦.

إنه مجاز فيما بقي معنى".[1] وعلى كل فإن هؤلاء الذين قالوا بالمجاز في حق هذا اللفظ -العام المخصص- ما قالوا بذلك في شأنه إلا (لأنه وضع للعموم فإذا أريد به غير ما وضع له) من معنى وهو مقرون (بالقرينة) المبيّنة أنه أريد به ذلك (كان مجازا) لأنه لفظ مستعمل في غير ما وضع له، (و)لا سبيل إلى نفي هذا الحكم عنه لأنه (إن لم يكن هذا) اللفظ العام وهو بهذا الحال (مجازا فـ)ـإنه (لا يبقى للمجاز معنى) ولا حقيقة، إذ حقيقته وحده: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، أو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وهو حد جار على هذا اللفظ -اللفظ العام المستعمل في غير ما وضع له من العموم- ومنطلق عليه فإن قيل إن هذا ليس مجازا فإنه لن يبقى للمجاز معنى أو حقيقة تخص به، وعليه فإن العام المخصص مجاز في الباقي (ولا يكفي) في إطلاق اسم الحقيقة عليه -أي على ذلك الباقي- (تناوله) باعتبار الأصل (مع غيره) الذي خصص. فلا يصح أن يقال: إن هذا الباقي كان هذا اللفظ العام متناولا له على وجه الحقيقة مع غيره الذي جرى تخصيصه، فلما اخرج ما خصص من عمومه بقي ما سواه على حاله وهو دلالة لفظه عليه على وجه الحقيقة فلم يؤثر فيه تخصيص ما ذكر، وإنما لم يصح هذا (لأنه لا خلاف) بين أرباب العموم في (أنه لو رد) اللفظ العام (إلى ما دون أقل الجمع) وهو ثلاثة أو اثنان (صار مجازا) خلافا لأرباب الخصوص الذين ذهبوا إلى أنه حقيقة في ذلك وبناء على أن هذا مجاز عند أرباب العموم بلا خلاف بينهم في ذلك (فـ)ـإنه (إذا قال) قائل (لا تكلم الناس ثم قال) بعد ذلك إنما أردت) بالناس في قولي هذا (زيدا كان) لفظ الناس (مجازا) بلا نزاع (وإن كان هو داخلا فيه) أي في لفظ الناس باعتباره فردا من أفراده التي وضع للدلالة عليها. ولو كان كل ما دل عليه اللفظ باعتبار الأصل ومقتضى الوضع ينطلق عليه بوجه الحقيقة لكان

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ٢٦٣.

صدق الناس على زيد هنا في هذه العبارة حقيقة أيضا. وهو ما قضى ببطلانه وامتناعه بمقتضى حقيقة المجاز وحده.

وأهم ما استدل به على نصرة هذا القول وعينه هو أن لفظ العموم موضوع للاستغراق فإذا دل الدليل على تخصيصه فإنه يعدل به عن موضوعه بالقرينة فكان مجازا. قال القرافي: (الحق أنه مجاز لأنه وضع للعموم واستعمل في الخصوص، فقد استعمل في غير موضوعه. واللفظ المستعمل في غير موضوعه مجاز إجماعا)[1]

وقال الباجي: (إن اللفظ موضوع لاستغراق الجنس فإذا خص صار مستعملا في غير ما وضع له فصارا مجازا كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع والحمار في الرجل البليد)[2] وقال ابن النجار: (لأنه حقيقة في الاستغراق، فلو كان حقيقة فيه بعد لم يفتقر إلى قرينة، ويحصل الاشتراك)[3]

وقد ناقش بعضهم مذهب أهل المجاز هذا عارضا له على ميزان الأصل الأشعري والاعتزالي في القول وضعف على وفق ذلك مذهب أهل المجاز هذا. لكن الزركشي رده: وفي ذلك كله يقول: (وقال بعض المتأخرين: هذا القول -أعني كونه مجازا- ضعيف، أما على قاعدة أصحابنا في إثبات كلام النفس فإن المتكلم بقوله: من دخل داري من العلماء فله درهم، لم ين أول كلامه على قصد غير العلماء أصلا، فكلام النفس لم يتناول غير العلماء لا حقيقة ولا مجازا، لا قبل التخصيص ولا بعده وهي في كلامه سبحانه بمعنى الأول، لعلمه بمراده قطعا، بل تعبيره بصيغة العموم إنما كان توطئة للإتيان

(١) شرح التنقيح، ص: ٢٢٦.

(٢) إحكام الفصول، ص: ٢٤٧.

(٣) الكوكب، ٣/ ١٦١.

بالخصوص، كالجنس مثلا في عموم معناه عندما تورده في تحديد النوع، فإنك تأتي به عاما ثم تخصصه باقتران الفصل به، فلا يكون العموم من أول القصد أصلا مرادا، فكذلك في تخصيص اللفظ العام، إذ العموم حقيقة واحدة معقولة في عموم اللفظي كالمعنوي.

وهذا الذي قاله هذا القائل خارج عن المذاهب السابقة. قال: وأما على قاعدة المعتزلة في إنكارهم النفسي فهو الحد، إذا تصور اللفظ في الذهن للتلفظ به، فيكون الخصوص إذن من أول اللفظ. وأما علم السامع بالعموم فلا يعتبر إذ ليس له أمر في كلام غيره. الثاني: أن هذا الخلاف إنما هو في العام المخصوص، وهو الذي أريد به معناه مخرجا منه بعض أفراده، فإرادة إخراج بعض المدلول: هل تعين اللفظ مرادا به الباقي أم لا؟ فإن قلنا بالمنع كان حقيقة، وإلا فلا.

أما العام الذي أريد به الخصوص، فالظاهر أنه مجاز قطعا، ولا يطرقه هذا الخلاف لأنه مستعمل في بعض مدلوله، إلا إذا قلنا: إن دلالة العام على كل فرد من أفراده دلالة مطابقة فيحتمل أن يكون حقيقة في كل فرد فيطرقه الخلاف وهو بعيد. وقال ابن دقيق العيد في " شرح العنوان ": القول بأنه مجاز صحيح في العموم الذي أريد به بعض ما تناوله عند الإطلاق، أما ما وقع التخصيص فيه بعد إرادة العموم به إن صح أنه تخصيص لا نسخ، فلا يقوى هذا فيه)[١]. هذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة وهذا ما استدل به عليه.

(و) المذهب الثالث هو القول بحكمين مختلفين في حق هذا اللفظ باعتبار كونه ذا وجهين، وبيان ذلك هو أنه (قال قوم هو) أي هذا اللفظ المخصص بالنسبة لهذا الباقي (حقيقة في تناوله) له باعتبار أنه بعض منه في ضمن جميع

(١) البحر المحيط، ٣/ ٢٦٣-٢٦٤.

الأفراد من اللفظ وإلا لم يكن حقيقة وفي دلالته عليه، وهو (مجاز في) كونه مستعملا (في الاقتصار عليه) وإرادته به وحده من باب استعمال الكل في الجزء.

(وهذا) المذهب هو مذهب إمام الحرمين، فقد قال في البرهان: " والذي أراه في ذلك أنه اشترك في اللفظ موجب الحقيقة والمجاز جميعا أما العمل فكما قرره القاضي ووجه اشتراك الحقيقة والمجاز أن تناول اللفظ لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في التناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز فالقول الكامل أن العمل واجب واللفظ حقيقة في تناول البقية مجاز في الاختصاص "[1].

وقد رد الأبياري قول الإمام هذا فقال: فأما قول الإمام إنه: " (اجتمع في اللفظ موجب الحقيقة والمجاز). فكلام ضعيف، وقد نقضه على نفسه في كتاب التأويلات. وقال: لما قال أصحاب أبي حنيفة: قوله - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل). هو عام في جميع أنواع الصوم، إلا أنه يحمل في بعضها على الأجزاء، وفي بعضها على الكمال، رد ذلك بقوله: (فإن الإنسان الفصيح ذا الجد لا يطلق لفظة [واحدة]، وهو يبغي حقيقتها من وجه، [ومجازها] من وجه). وقد التزم هو ذلك في الكتاب والسنة جميعا، فكيف يصح أن يسلب الفصاحة عن الكتاب والسنة؟

وقوله: (لو أفنى الطالب عمره مكبا على الطلب الحثيث، لم [يظفر] [بعام] شرعي [لم] يتطرق إليه [التخصيص]). هذه مبالغة، وإلا [ففي] كتاب الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [سورة محمد آية ١٩] و﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ۝١٥﴾. و﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾. وغيره، ولكن المراد المبالغة في ذلك)[2].

---

(١) البرهان، ١/ ٢٧٦ بتصرف بسيط.

(٢) التحقيق والبيان، ٢/ ١٦٤-١٦٥.

ومذهب إمام الحرمين هذا قال المصنف أيضا: إنه مذهب (ضعيف) لأن التناول لمعنى ما وإن كان أصليا وحاصلا بالوضع لا يدفع المجاز إذا حصل استعمال اللفظ الدال عليه في صورة مخالفة لما وضع له (فإنه) أي هذا اللفظ العام (لو رد إلى الواحد) بحيث خصص حتى إنه لم يبق منه إلا فرد واحد (كان مجازا مطلقا) لم يقل فيه أحد بهذا التفصيل مع جريان احتماله فيه، وإنما قيل فيه إنه مجاز (لأنه) لفظ (تغير) من حيث استعماله (عن وضعه) الذي له (في الدلالة) على معناه. وكل لفظ نقل عما وضع له من معنى واستعمل في معنى آخر غيره فهو مجاز (فالسارق) مثلا (مهما) أي إن (صار عبارة عن سارق النصاب خاصة فـ)ـإنه (قد تغير الوضع) اللغوي الذي كان له، وهو العموم والاستغراق (واستعمل لا على) هذا (الوجه الذي وضعته العرب) له وهو العموم والاستغراق -كما تقدم ذكر ذلك-.

هذا حال هذا المذهب وما استدل به عليه وقد نجز بيانه.

المذهب الرابع: هو القول بأنه حقيقة إذا خص بدليل منفصل لفظي كالاستثناء، فإن خص بمنفصل فمجاز. حكاه الشيخ أبو حامد وسليم الرازي وابن برهان عن الكرخي وغيره من الحنفية. زاد عبد الوهاب أنه قول أكثرهم (و) إلى هذا المذهب جنح القاضي فـ(قد اختار القاضي) رَحِمَهُ ٱللَّهُ (في التفريع) والبناء (على) مقتضى وموجب (مذهب أرباب العموم أنه) أي أن اللفظ العام المخصص (صار) بهذا الذي جرى عليه من التخصيص (مجازا لكن قال) إنه لا يصير مجازا على كل حال جرى فيه تخصيصه (وإنما يصير مجازا إذا أخرج منه البعض) أي بعض من مسمياته وأفراده (بدليل منفصل) عنه (من عقل) كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ (أو نقل) كما في قوله تعالى ﴿غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ الذي تأخر نزوله عن قوله تعالى: " لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله" (أما ما خرج) من عمومه وخصص منه (بلفظ

متصل به) نطقا (فهو كالاستثناء) الذي هو جزء من المتصل به، وبذلك (فـ) ـإنه (لا يجعله مجازا، بل يصير) هذا (الكلام) العام المخصص بهذا الدليل المتصل به (بسبب) هذه (الزيادة المتصلة به كلاما آخر موضوعا لشيء) أي معنى آخر صير بتلك الزيادة دالا عليه. وقد أورد الزركشي كلام القاضي هذا بنصه فقال: هو الذي صرح به في التقريب فقال ما نصه: (إذا قدر التخصيص باستثناء متصل فاللفظ حقيقة في بقية المسميات، وإن قدر بدليل منفصل فاللفظ مجاز لا يستدل به في بقية المسميات، وقال: كنا قد نصرنا القول بأنه مجاز مطلقا انتهى

قال المقترح: ذهب القاضي في أحد مصنفاته إلى أنه مجاز مطلقا، ثم رجع عنه إلى الفرق بين التخصيص المقارن والمنفصل، فقال: إن التخصيص المقارن لا يصير اللفظ مجازا، بل هو باق حقيقة، ونرى أنه كلام واحد، والتخصيص المتأخر نقول فيه: إنه يبقى مجازا في البقية، ويحتمل أن القاضي ما أراد بأنه مجاز إلا في الاقتصار، وفيما عدا المبقى، أما في دلالة اللفظ وضعا فهو حقيقة، والقاضي إنما قال: هذا تفريعا على رأي المعممين، لأن مذهبه في صيغ العموم الوقف)[1]. وهذا الذي بني عليه هذا القول من أن الزيادة على اللفظ تغير المعنى وضعا أمر معهود الجريان عليه في اللغة (فإنا) نرى أن اللفظ قد يكون له معنى معين، فإذا زيد عليه ما دل على معنى آخر ارتفع تعين المعنى الأول وحل محله هذا المعنى الجديد الذي تقرر بهذه الزيادة ألا ترى أنا (نزيد الواو والنون) مثلا (في قولنا مسلم فنقول) لذلك (مسلمون) فيصير جمعا (فيدل) بهذا الوضع الجديد الذي هو عليه بهذه الزيادة (على أمر) أي معنى (زائد) عما هو عليه قبل هذه الزيادة. وهذا الأمر -المعنى- هو الدلالة على

(١) البحر المحيط، ٣/ ٢٦٠-٢٦١.

أفراد لا حصر لهم على رأي أرباب العموم أو على عدد فوق الواحد على رأي أرباب الخصوص وقد كان في الأصل دالا بالإجماع على فرد واحد، (و) مع ذلك فإننا (لا نجعله) في معناه الجديد الذي له بهذه الزيادة (مجازا) بل نجعله حقيقة فيه (و) على هذا السنن نفسه (نزيد الألف واللام) سواء كانت للعهد أو غيره (على قولنا رجل) مثلا (فنقول) لذلك فيه (الرجل فيزيد) هذا الزائد -الألف واللام- (فائدة أخرى) على دلالة رجل اللغوية، (و) هذه الفائدة هي (التعريف) الذي يفيد من جهة البيان إخراج من قام به من حالة الشيوع والإطلاق إلى حيز التعين وإنما صار مفيدا لهذا المعنى الجديد (لأن) صيغته (هذه صارت صيغة أخرى بـ)سبب (هذه الزيادة فجاز) فيه (أن يدل على معنى آخر) لما تقرر من أنه إذا تغيرت الصيغة تغير المعنى، وهذا يجري في الأسماء والصفات بلا فرق.

(و) إذا تقرر هذا -وهو حصول تغير المعنى بزيادة الحروف مع دلالة الصيغة المغير لها اللفظ حقيقة في ذلك المعنى الجديد- فإن ذلك كله هو ما يحق حصوله بزيادة الكلمة على قول وهي متصلة به نطقا أو خطا، إذ (لا فرق) في واقع الأمر (بين أن نريد حرفا) على كلمة ما أثر في معناه فأفاد فائدة جديدة (أو) نزيد (كلمة) على قول وهي مؤثرة في معناه بزيادة فائدة لولاها ما دل عليها ولا أفادها، وبناء على هذا (فـ)ـإنه (إذا) نطق ناطق بكلمة منقولة عن أصلها اللغوي إلى معنى جديد، وأردفها بقول يدل على أنه أراد بها المعنى الجديد المنقولة إليه فإنه لا يقضى عليها بأنها مجاز، وذلك كما إذا (قال) قائل: (السارق للنصاب تقطع) أي تقطع يده، (فـ)ـإنه (لا مجاز ها هنا) في هذا الكلام لأنه كلام جديد صار به لفظ السارق حقيقة فيه بمقتضى هذه الزيادة التي عينت المراد به (و) هذا (كذلك) هو ما يمضي عليه فيما (إذا قال) قائل (بقطع السارق إلا من سرق دون النصاب) فإنه لا يقطع، وإنما يمضي

على ذلك -وهو أنه لا مجاز في لفظ السارق هنا- (لأن مجموع هذا الكلام موضوعا للدلالة على ما دل عليه) من معنى معين مخصوص، وقد دل عليه حقيقة لا مجازا، لأن من تكلم بهذا الكلام استحضر في ذهنه المعنى المعين المخصوص الذي عبر عنه بهذا الكلام فجاء على وفقه فكان بذلك حقيقة فيه.

ومقتضى هذا أن الكلام المركب إذا وضع لمعنى معين واستعمل فيه فإنه ينزل منزلة اللفظ إذا وضع لمعنى معين واستعمل فيه والكلام المركب إذا كان له لفظ مرادف له فإنه مثله في الدلالة على الحقيقة (فقوله تعالى: " فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما") كلام مركب (دل على تسعمائة وخمسين) على سبيل الحقيقة (لا على سبيل المجاز، بل) ان (الوضع) الذي جرى في شأن هذا القول (كذلك وضع) فمن عبر بألف إلا خمسين فقد عبر بلفظ الحقيقة في ذلك، ومن عبر بتسعمائة وخمسين فإنه قد عبر بلفظ الحقيقة أيضا في ذلك (وكأن العرب وضعت عن) -عن بمعنى اللام- أي لهذا العدد (تسعمائة وخمسين عبارتين) مترادفتين (إحداهما: ألف سنة إلا خمسين والأخرى تسعمائة وخمسون) كما وضعت الأسد والليث للحيوان المفترس المعروف.

وهذا التوجيه بالترادف بين العدد الجاري فيه الاستثناء وما يساويه في معناه من عدد هو من الأجوبة التي أجيب بها عن التناقض الذي يظهر أنه يترتب عن الاستثناء في الكلام، وصورة هذا التناقض هي أن المستثنى محكوم عليه بحكمين متناقضين، وهما: الإثبات أولا ثم النفي ثانيا. فكان مما أجيب به عن ذلك في شأن العدد المستثنى منه هذا الجواب -كما تقدم ذكر ذلك-.

(و) لكن هذا قد لا يسلم إذ (يمكن أن يقال) إنه (ما) -نافية- (صار) هذا الكلام المركب هنا وهو ألف إلا خمسين (عبارة عن هذا القدر) الذي هو تسعمائة وخمسون (بل) الذي يظهر أنه الصواب في ذلك هو أنه قد (بقي

الألف للألف) الذي وضع له (والخمسون) بقيت (للخمسين) الذي وضع له (وإلا) الاستثنائية تصرف (للرفع والنفي لهذا الخمسين (بعد) جريان (الإثبات) للبث -لبث نوح- فيها، فيكون الخمسون قد جرى عليها حكم الإثبات أولا بقوله تعالى (فلبث فيهم ألف) ثم رفع عنها هذا الحكم بـ(إلا) في قوله (إلا خمسين).

فتبين أن المراد بذلك تسعمائة وخمسون عاما (ونحن بعلم الحساب عرفنا أن هذا) العدد هو ألف إلا خمسين هو (تسعمائة وخمسون) وهذا أمر بين فإنا بعلم الحساب قد عرفنا أن هذا العدد هو تسعمائة وخمسون (فإنا إذا وضعنا ألف ورفعنا) منه أي نقصنا منه (خمسين علمنا مقدار) العدد (الباقي) منه (بعلم الحساب) والأداة المستعملة في ذلك هي الحط، وبناء على هذا (فـ)ـإننا (لا نقول) هذا (المجموع) الذي هو ألف إلا خمسين وتسعمائة وخمسون (صار عبارة موضوعة) على سبيل الترادف (لهذا العدد) الذي هو تسعمائة وخمسون. هذا ما يظهر تقرير كلام المصنف عليه هنا. وهو تفسير لفظ المجموع بما ذكر ويمكن أن يفسر هذا اللفظ بألف وخمسين فقط.

(وهذا) القول -وهو بقاء الألف والخمسين على وضعها اللغوي و(إلا) للرفع المذكور- (أدق) لدقة ما بني عليه، وهو إعمال الأصل الثابت في هذين اللفظين وهو ما كان عليه بالوضع اللغوي لهما لأنه هو الراجح اعتباره لثبوته وإلغاء تأثير تلك الزيادة على ذلك لعدم صلاحيتها لذلك وسيأتي وجه هذا الأمر، وبهذا فإن هذا القول المبني على هذا الأمر (أحق) بالرجحان من القول الأول وإنما لم تؤثر هذه الزيادة هنا لأنها زيادة (لا كزيادة الألف واللام) المعرفتين (و) لا كزيادة (الياء والنون في) نحو (المسلمين) من كل جمع لمذكر سالم هذا يرجع إلى قوله "زيادة الياء والنون"، (والمسلم) وهذا يرجع إلى قوله "زيادة الألف واللام" على طريقة اللف والنشر المشوش. وهذا مثال للمعرف بال

المعرفة، وهذه الزيادة في هذين اللفظين المسلمين والمسلم ونحوهما ليست كتلك الزيادة التي في القول السابق وهي "إلا خمسين" (فإن تلك الزيادة) التي فيه (لا معنى لها في نفسها) تفيده من جهة الوضع، بل لا معنى لها بحيث تفيد فائدة معينة بذاتها (بغير) ذكر (اللفظ الأول) الذي هو "الألف" في هذا المثال، فإنك لو قلت إلا خمسين -مثلا- وحده ما أفاد شيئا، إذ يبقى السامع منتظرا لما به تمام المعنى الذي هو شرط في حصول الفائدة من القول.

هذه هي المذاهب الأربعة التي أوردها المصنف في هذه المسألة وفيها مذاهب أخرى منها:

أ- انه إن خص بالشرط والتقييد بالصفة فهو حقيقة، والا فهو مجاز معنى في الاستثناء. حكاه ابو الحسين في المعتمد عن القاضي عبد الجبار.

ب- "إن كان المخصص مستقلا فهو مجاز سواء كان عقليا أو لفظيا، كقول المتكلم بالعام: أردت به البعض المعين. إن لم يكن مستقلا فهو حقيقة كالاستثناء والشرط والصفة. قاله أبو الحسين البصري، واختاره الإمام فخر الدين الرازي ولم يذكروا التقييد بالغاية على هذا المذهب. قال الهندي: وحكمه حكم أخواته من المتصلات ظاهرا إذ لا يظهر فرق بينهما"[(١)]

ج- "إن بقي بعد التخصيص جمع فهو حقيقة فيه، وإلا فهو مجاز، وحكاه الآمدي عن أبي بكر الرازي واختاره الباجي من المالكية، وجعل القاضي والغزالي محل الخلاف فيما إذا كان الباقي أقل الجمع، فأما إذا بقي واحد أو اثنان كما لو قال: لا تكلم الناس، ثم قال: أردت زيدا خاصة، فإنه يصير مجازا بلا خلاف. وإن كان حاصلا فيه، لأنه اسم جمع، والواحد والاثنان ليسا بجمع. قلت: لكن القاضي حكى في أواخر كلامه عن بعض أصحابنا أنه حقيقة

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ٣٥١)

فيما بقي. وإن وكان أقل الجمع، ثم استبعده، فكأنه لم يعبأ بهذا الخلاف. لكن الخلاف فيه ثابت استدركه ابن القشيري في أصوله على القاضي فقال: وذكر القاضي أبو الطيب في أصوله عن بعض أصحابنا أن اللفظ حقيقة فما بقي، وإن كان أقل الجمع اهـ

وحكاه الماوردي عن أبي حامد الإسفراييني فقال: إذا لم يبق إلا واحد. فالمشهور أن اللفظ يتناوله على المجاز فإن العام بصيغة الجمع في أصل اللغة لا يعبر به عن الواحد

قال: وحكى القاضي أبو بكر فيه الاتفاق لكن أبا حامد الإسفراييني خالف، وذهب إلى أنه يبقى في تناوله للواحد على الحقيقة احتجاجا منه بقوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ فأخبر سبحانه عن نفسه بلفظ الجمع وهو سبحانه واحد، فإذا ثبت حمل الجمع على الواحد، فلا يستنكر حمل العموم المخصوص على الواحد حقيقة. قال المازري: والمشهور أن موضع الخلاف إنما هو فيما إذا بقي أقل الجمع. قلت: وحكى الباجي عن أبي تمام من شيوخهم أنه يبقى حقيقة، وإن انتهى التخصيص إلى الواحد".[١]

د- انه ان خص بدليل لفظي متصلا كان الدليل او منفصلا فهو حقيقة وان خص بدليل غير لفظي كان مجازا. كذا حكاه الآمدي.

هذه هي المذاهب التي نقلت في هذه المسالة. واما فائدة الخلاف فيها فقد اوردها الزركشي قائلا: " ذكر الشيخ أبو حامد الإسفراييني في تعليقه الأصولي، وسليم في كتاب " التقريب " أن فائدة الخلاف في هذه المسألة أن من يقول إن ذلك حقيقة في الباقي، يحتج بلفظ العموم فيما لم يخص منه مجردا من غير دليل يدل عليه ومن يقول إنه يكون مجازا لا يمكنه الاحتجاج بالعموم

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ٣٥٢)

المخصوص فيما بقي إلا بدليل يدل عليه أي على أن حكمه ثابت في الباقي، وظهر بهذا أن الخلاف في كون العام المخصوص حجة فرع الكلام في هذا فلهذا أخرنا ذكرها، وبه يتضح تقرير مذهبنا في كونه حقيقة لكن إلكيا الطبري عكس ذلك فقرر كونه حجة. ثم قال: وإذا تقرر أنه ليس بمجمل فاختلفوا هل هو مجاز أم حقيقة؟ والطريقة الأولى أقعد وأحسن".[1]

(فإن قيل) نعم، قد فهمنا هذا الذي ذكر من بيان للدليل المتصل وهو القول المتصل بالكلام الذي خصصه فماذا (لو قال الله تعالى (اقتلوا المشركين) -مثلا (فقال الرسول) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- قولا (متصلا به) وهو (إلا زيدا) -مثلا- (فهل يكون هذا) اللفظ الصادر من النبي- عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (كـ)ـالقول (المتصل) الصادر هو وما خصصه من شخص واحد، وبذلك يكون كالدليل المتصل (الذي لا يجعل لفظ المشركين) هذا (مجازا في الباقي)؟

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال: إن ارباب هذا الفن لم يتفقوا على حكم هذه الجزئية بل (اختلفوا فيه) فمنهم من قال بأنه كالقول الذي تكلم به متكلم واحد، ومستند ذلك -كما قال الآمدي-أن من" قال بكونه متصلا نظر إلى أن كلام النبي - ﷺ - لا يكون في تشريع الأحكام بغير الوحي، فكان في البيان كما لو كان ذلك بكلام الله تعالى"[2].

ومنهم من قال بخلاف ذلك، وهذا مذهب القاضي، ونص كلامه في التقريب في ذلك: " فإن قالوا: فقولوا لأجل هذا إن قوله تعالى. فاقتلوا المشركين إذا اتصل به قول الرسول إلا زيد، أو قوله ولا تقتلوا زيدًا وفلانًا وفلانًا فإنه يكون حقيقة فيما عدا المستثنى.

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ٣٥٥)

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ٢٢٩)

قيل: من الناس من يقول ذلك ويجعل استثناء الرسول المتصل بمنزلة الاستثناء من كلامه تعالى فلا سؤال لكم عليهم والصحيح إن كلام غير المتكلم باستثناء، وما جرى مجراه جار مجرى سائر الأدلة المنفصلة، وإنما يؤثر في تغيير معنى كلامه ما يتصل به من قوله دون قول غيره. كما أن استثناء غير المتكلم من كلامه، وإن اتصل به لا يكون استثناء منه على الحقيقة، وإنما يكون استثناء صحيحًا إذا كان من كلام المتكلم بالعام، ولأجله لم يجز أن يصير قول القائل زيد مع قول غيره مقترنا به قام أو قائم ابتداء وخبراً. وإنما يكون كذلك إذا كانا من كلام متكلم واحد، وكما أن إرادة المتكلم بالكلام عند كثير من الناس يؤثر في كونه أمرًا وخبراً دون إرادة غيره. وكما نقول نحن في أن إرادة المعبر عن الكلام هي المؤثرة في جعل أصواته عبارة عن بعض ما يصح أن يكون عبارة عنه دون إرادة غيره. وإذا كان ذلك بطل ما قالوه"[1]. وقد صرح الآمدي بأظهرية هذا القول.

(والظاهر ان هذا) الاستثناء الصادر (من غير المتكلم) بالكلام المستثنى منه (يجري مجرى الدليل المنفصل من قياس) أي نظير ومثال (العقل والنقل) مما يخصص اللفظ العام ويقيده منفصلا.

ومن فروع هذه المسألة لو قال: لي عليك ألف فقال المدعى عليه: إلا عشرة، فهل يكون مقرا بباقي الألف؟ قال في "التتمة": المذهب المنع، لأنه لا يوجد منه إلا نفي ما قاله خصمه، ونفي الشيء لا يدل على ثبوت غيره[2].

هذا ما يتعلق بهذه الجزئية من بيان لحالها وما فيها من مذاهب وأدلتها ومستنداتها، وبعد بيان ذلك كله ينتقل الى إيراد جزئية أخرى وهي:

العام إذا خصص حتى أنه لم يبق منه إلا واحد فهل هو مجاز أو حقيقية؟

---

(١) التقريب والإرشاد (الصغير) (٣/ ٧٠.

(٢) ينظر البحر المحيط (٤/ ٤٠٢)

هذا السؤال متوقع وروده هنا في هذا المقام (فان) ورد و(قيل) فيه -مثلا-: عرفنا حكم هذا اللفظ العام المخصص من حيث كونه حقيقة او مجازا لكن هذا كما يؤخذ من هذه الامثلة المسوقة هنا انما هو فيما أخرج منه أقله أو أغلبه ولكن بقي فيه ما يكون جمعا (فلو) حصل انه (أخرج بالاستثناء عن لفظ المشركين) مثلا وخص منه (الجميع) اي جميع افرادهم (الا زيدا) مثلا يعني إلا فردا واحدا منهم (فهل يصير لفظ المشركين) هذا (مجازا) إذ لم يبق منطلقا في هذا الحال إلا على فرد واحد أو هو حقيقة وإن صار إلى هذا الحال؟

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال: نعم، انه مجاز لأنه لفظ مستعمل في غير ما وضع، إذ هو موضوع للجميع بالاتفاق بين ارباب العموم و ارباب الخصوص، و هذا لا خلاف بين الفريقين فيه وانما الخلاف بينهما في انه مستغرق بالوضع لكل ما صلح له دفعة من غير حصر او غير مستغرق بالوضع لذلك فهو عند ارباب العموم عند حصول الاستثناء منه لجمع غير مستغرق وهو دون الاستثناء يكون لجمع مستغرق لكل مسمياته وأفراده من غير حصر.

هذا محصل ما ذكره المصنف في هذه المسألة وستأتي زيادة قول وبيان لهذه المسألة.

وبانتهاء الكلام على هذه الجزئية -المسألة- ينتهي الكلام على هذا النظر الأول المعقود والمرسوم في كون اللفظ العام بعد تخصيصه مجازا أو حقيقة.

فلنصر الآن إلى الكلام على النظر الثاني الموجه والمرسل على أمر كون العام المخصص حجة في الباقي قائلين:

(وأما النظر الثاني) المرسوم (في كونه) أي كون اللفظ المخصص (حجة في الباقي) تحت حكم ذلك اللفظ فإنه عمل قد أنجزه أرباب هذا الفن.

وأما ما أثمره هذا النظر من حكم في هذا الشأن فإنه مختلف فيه على مذاهب:

أحدها: أنه - أي أن العام إذا خصص لم يبق حجة في الباقي - وعلى هذا مضى بعضهم (فقد قال قوم من القائلين بالعموم) في حق هذه الصيغ المفيدة للعموم: (إنه لا يبقى حجة) في ذلك الباقي (بل صار مجملا) منبهم المعنى -(وإليه) يعني وإلى هذا المذهب - (ذهبت القدرية) أي المعتزلة ونقل القول به -كذلك- عن أهل العراق وعيسى بن أبان وأبي ثور، قال إمام الحرمين وابن القشيري: "ذهب كثير من الفقهاء الشافعية والمالكية والحنفية والجبائي وابنه إلى أن الصيغة الموضوعة للعموم إذا خصت صارت مجملة ولا يجوز الاستدلال بها في بقية المسميات إلا بدليل كسائر المجازات".[1]

وإنما قال هؤلاء بأن العموم إذا خصص لم يبق حجة في الباقي بل يصير مجملا (لأنه إذا) أخرج عن أصله اللغوي و(لم يترك على الوضع) الذي له في اللسان والذي يدرك به معناه ويفهم به مدلوله (فـ) فإنه (لا يبقى للفهم) أي لفهمه ومعرفة معناه (متعمد) ولا سبيل (سوى القرينة) التي تصحبه (وتلك القرينة) التي تصحبه (غير معينة) -بصيغة اسم المفعول- أي معلومة الذات والعين والقرينة التي تفيد المعنى المراد باللفظ هي القرينة المعروفة والمعلومة وهي هنا غير معروفة بعينها فكل قرينة متخيل صلاحيتها لتكون مخصصة له إلا ويمكن أن تفرض هنا كذلك وبهذا (فـ)إنه (لا يهتدى إليها) لتعرف بعينها وبذلك يصير اللفظ العام الذي هو بهذا الحال كالعام المخصص بمبهم.

قال الشاطبي: "اختلفوا في العام إذا خص هل يبقى حجة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع؛ لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات فإذا عدت من المسائل المختلف فيها

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ٢٧٠.

بناء على ما قالوه أيضا من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص صار معظم الشريعة مختلفا فيها هل هو حجة أم لا ومثل ذلك يلقى في المطلقات فانظر فيه فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق الإشكال المحظور وصارت العمومات حجة على كل قول.

ولقد أدى إشكال هذا الموضع إلى شناعة أخرى وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال به جملة إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم.

وفي هذا إذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد إليها وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال ليس في القرآن عام إلا مخصص إلا قوله تعالى والله بكل شيء عليم وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقا بحسب قصد العرب في اللسان وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام.

وأيضا فمن المعلوم أن النبي صلى الله عليه و سلم بعث بجوامع الكلم واختصر له الكلام اختصارا على وجه هو أبلغ ما يكون وأقرب ما يمكن في التحصيل ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع بل على وجه تفتقر فيه إلي مخصصات ومقيدات وأمور أخر فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصره وما نقل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل.

فالحق فى صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها فى الأصل الاستعمالي بحيث يفهم محل عمومها العربي الفهم المطلع على مقاصد الشرع"[1].

---

(١) الموافقات، ٣/ ٢٨٩، ٢٩٢.

هذا وجه كون القرينة هنا مطرحة الاعتبار ومجهولة العين.

(ثم إن من هؤلاء) القائلين بهذا القول (من قال) إنه إذا كان (أقل الجمع) مما (يبقى) أي بقي منه فإنه حجة شرعية (لأنه مستيقن) ومحقق دلالته عليه قال ابن القشيري إنه تحكم، وقال الصفي الهندي: لعله قول من لا يجوز التخصيص إليه[1].

(و) أما كون هذا اللفظ مجملا فإنه (قد احتج القائلون بكونه مجملا بـ) أن ما يمكن أن يكون قرينة مخصصة له أمر غير محصور ما دام قد انخرق عمومه بمخصص أو بأكثر فإنه يحتمل أن يخصص بمخصصات أخرى تماثل بوجه ما هذا الذي خصصه وهو أمر متوقع وسائغ وهذا يرفع الثقة في مدلوله ومعناه فـ (السارق) الوارد في الآية أنه يقطع (إذا) استثني من عمومه و(أخرج منه سارق) سرق (ما دون النصاب) الذي هو ربع دينار (و) أخرج منه كذلك (السارق من غير الحرز) وهو المكان الذي يحفظ فيه المال عادة، وحرز كل شيء بحسبه (و) أخرج منه أيضا (من) من الأشخاص (يستحق النفقة) من هذا المال المسروق كالزوجة والوالدين والأولاد (وغير ذلك) ممن أخرج من لفظ السارق هذا كالغالط، والناسي.

(فبم يفهم المراد منه) أي من لفظ السارق هذا (على سبيل الحصر) والتعيين ويدرك به معناه على ثلج صدر وطمأنينة نفس (و)نحن نرى أنه (قد خرج) ما يدل عليه (الوضع) اللغوي لهذا اللفظ (من أيدينا و) يزاد على هذا أنه (لا قرينة) في شأن هذا الضرب من الألفاظ -الألفاظ العامة المخصصة- (تفصل) في الذي يبقى والذي يخرج من الأفراد الواقعة تحت هذه الألفاظ وتميز بين النوعين فيدرك منها ذلك (وتحصر) ما يخصص منها مما لا

(١) البحر المحيط، ٣/ ٢٧١.

يخصص، كل هذا مفقود هنا في حق اللفظ الذي هو هكذا وبذلك (فـ) إنه (يبقى مجملا) منبهم المعنى.

هذا ما تمسك به من قالوا إن هذا اللفظ -العام المخصص- لفظ مجمل. قال الزركشي: قال الكيا: وحجتهم أن الفظ موضوع للاستغراق، وإنما يخرج عنه بقرينة، ومقدار التأثير للقرينة في اللفظ مجهول، فلا يدل عليه فيصير مجهولا[1].

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة وصورته ومضمونه ومستنده.

(و) المذهب الثاني فيها وهو (الصحيح) هو (أنه يبقى حجة) في الباقي كما هو فيما دل عليه بالاستغراق، بلا فرق (إلا إذا استثني) منه فرد (مجهول) غير معين ولا معلوم (كما لو قال) الشارع مثلا (اقتلوا المشركين إلا رجلا) -أو اقتلوا المشركين إلا بعضهم فإنه حينئذ لا يكون حجة في الباقي ولا يجوز الاحتجاج به على شيء من الأفراد المحتمل انطواؤه تحته إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج والمستثنى بهذا الاستثناء، ثم إن إخراج المجهول من المعلوم يصيره مجهولا. ولهذا لو قال البائع للمشتري: بعتك هذه الصبرة إلا صاعا منها لا يصح. ومثله في المنخول بما لو تمسك في مسألة الوتر بقوله تعالى (وافعلوا الخير) لأن المستثنى من عموم هذا الأمر غير معلوم فيكون مجملا.

وهذا الذي ذكر من أن المخصص المجهول لا يكون حجة ولا يستدل به قيل إنه قول مجمع عليه لكن الزركشي ذكر أنه محل خلاف ونص قوله في ذلك: وهذا قد ادعى فيه جماعة الاتفاق عليه منهم القاضي أبو بكر، وابن السمعاني في "القواطع"، والأصفهاني في "شرح المحصول". وقال لم يذهب أحد إلى أنه حجة إذا كان المخصص مجملا.

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ٢٦٩.

قال القاضي: ولا يجوز استعماله إلا في أمر واجب على التراخي عند من أجاز تأخير بيان العام. ولا يجوز عند من منع ذلك في أمر على الفور.

قلت: وما ذكروه من الاتفاق ليس بصحيح، فقد حكى ابن برهان في " الوجيز " الخلاف في هذه الحالة، وبالغ في تصحيح العمل به مع الإبهام، واعتل بأنا إذا نظرنا إلى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج، والأصل عدمه، فيبقى على الأصل، ويعمل به إلى أن يعلم بالقرينة أن الدليل المخصص معارض للفظ العام، وإنما يكون معارضا عند العلم به. انتهى.

وهو صريح في الإضراب عن المخصص، والعمل بالعام في جميع أفراده، وهو بعيد.

وقد رد الهندي هذا البحث بأن المسألة مفروضة في الاحتجاج به في الكل المخصوص وغيره، ولا قائل به انتهى.

وليس كما قال، فقد حكى الخلاف فيه صاحب " اللباب " من الحنفية وعبارته: وقيل: إن كان المخصوص مجهولا لم يثبت به الخصوص أصلا، بل يبقى النص عاما كما كان. كذا حكاه أبو زيد في " التقويم ".

وممن حكى الخلاف أبو الحسين بن القطان. فقال في كتابه: الخطاب إذا علم خصوصه، ولم يعلم مما يخصه كيف يعمل به؟ ذهب بعض أصحابنا إلى إحالة هذا. وقال: إن البيان لا يتأخر، وهذا يؤدي إلى تأخيره إن أجزناه.

وقال بعضهم: يجوز ذلك، ويعتقد فيه العموم إلا موضعا خص منه غير أنه إذا جاء ما يشتمل عليه العموم أمضاه، لأنه لو كان فيه خصوص لخصه الله تعالى وبينه، لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة.

ومنهم من قال: أقف في هذا، لأني قد علمت أنه مخصوص. ولعل الحكم

الذي حكم من حيز الخصوص كما لو علم في الآية نسخا، فلا يجوز أن يجريه على الأصل، لجواز النسخ. فكذلك التخصيص. انتهى.

وكذلك حكاه الحنفية في كتبهم، منهم أبو زيد الدبوسي، وشمس الأئمة السرخسي، وغيرهما، فقالوا: إذا خص وجب الوقف فيه إلى البيان، سواء خص بمجهول أو معلوم، لأنه عند التخصيص يصير مجازا في البعض، وذلك البعض مجهول فلم يبق حجة. ونقل عن بعضهم أنه إن خص بمجهول لم يثبت التخصيص، ثم قال: والذي ثبت عندي من مذهب المتقدمين أنه باق على عمومه بعد التخصيص، سواء خص بمجهول أو معلوم، لكن دلالته على أفراده تبقى ظنية، وعليه جمهور العلماء.

وقال صاحب " اللباب ": ذهب عامة أصحابنا، وأصحاب الشافعي إلى أن يبقى عاما فيما وراء التخصيص، ويصح التعلق به، سواء كان المخصص معلوما أو مجهولا، ولكنه موجب للعمل لا للعلم، بخلاف ما قبل التخصيص عندنا، فإنه قطعي[1].

هذا ما تقرر في شأنه إن كان مخصصا بمجهول، والصحيح من ذلك كله ما عليه الجمهور، وهو أنه ليس بحجة. هذا -كما ذكرنا- إن خصص بمجهول وأما إن خصّص بمعين و(استخرج منه) شيء (معلوم فإنه يبقى دليلا) وحجة شرعية (في الباقي) وبناء عليه فإنه يحتج عليه به ويستدل به في بناء الأحكام فيه.

وهذا هو القول الذي ظهر رجحانه وهو أن هذا العام -العام المخصص بمعين- دليل شرعي، وبسبب هذا و(لأجله تمسك الصحابة -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ- بالعمومات) الواردة في النصوص الشرعية، فهم يعملون بمقتضاها ويحتجون به في بناء الأحكام (وما من عموم) في هذه النصوص الدالة على الأحكام

(١) البحر المحيط، ٣/ ٢٦٧-٢٦٨.

الشرعية (إلا وقد تطرق إليه) أي دخله وورد عليه (التخصيص) ولم يستثن من ذلك إلا ما ندر، ولم يتعلق بالأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين مثل قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ ، وقوله -تعالى- ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾، وأما ما تؤخذ منه الأحكام الفقهية من الأدلة العامة فكله مخصص (وهذا) كله بيّن ففي آية السرقة -مثلا- قد حصل هذا (لأن لفظ السارق يتناول كل سارق بالوضع) اللغوي ومقتضى هذا أن يحمل على هذا المعنى الاستغراقي في هذه الآية (لولا) ورود (دليل) شرعي (مخصوص) قضى بقصره على أفراده إذا أخرج من سرق من غير الخرز ومن سرق غير النصاب ونحو ذلك من عمومه (و) بذلك فإن هذا (الدليل المخصوص) هو الذي (صرف دلالته عن البعض) المذكور من أفراده (و) ما سوى هذا المخرج وهو الباقي تحت حكمه فإنه يبقى حجة فيه، فيستدل به عليه إذ (لا مسقط لدلالته في) هذا (الباقي) ولا رافع لجريان حكمه عليه).

(نعم، لا) خلاف في أنه (لا يدل) هذا (اللفظ) العام (على إخراج ما خرج) عن دلالته وحكمه كسارق غير النصاب والسارق من غير الحرز ونحو ذلك وإنما لم يعلم منه ذلك، إذ خصوص هذا التفصيل لا يعرف إلا من جهة الشارع (فافتقر) في حصول ذلك في دلالته ومعناه (إلى دليل مخرج) لهذا الذي أخرج من عمومه واستثني منه، وأما عدم تناوله لهذا المخرج المستثنى من عمومه (وقصوره عنه) فإنه (لا يدل على قصوره عن تناول الباقي) ودلالته عليه ، وهو السارق للنصاب من حرز مثله ولا حق له فيه ، بل هو متناول له ودال عليه وهذا مدرك بالوجدان والفهم الوارد عليه عند سماع ما يدل على ذلك (فمن قال اعتق رقبة) - مثلا (ثم قال) عقب ذلك وبعده (لا تعتق معيبة) أي ما بها عيب كعمى ، وعرج ، وفسق ونحو ذلك (ولا كافرة) بل صحيحة مؤمنة (لم يخرج به) أي بهذا التخصيص (كلامه الأول) وهو أمره بالإعتاق لرقبة (عن كونه) كلاما (مفهوما)

معلوما المراد به ظاهرا المعنى المقصود به على بيان تام، وما يتوهم أو يظن من احتمال ورود مخصص آخر على هذا اللفظ العام أمر ملغى هنا اعتباره؛ لأن مجرد التجويز العقلي لا تقوم به الحجة، (والرجوع في) إدراك هذا الأمر وحصوله في النفس (إلى إعادة اللسان) وما صيغ عليه من صور في إفهام المعنى (و) إلى (أهل اللغة) الذين هم أهل الذوق الصحيح فيها (و) إلى عادات الصحابة في حملهم هذا الضرب من الألفاظ - الألفاظ العامة المخصصة - وفي فهمهم (رضي الله عنهم) له، وقد عرفنا من فقههم وحملهم لهذا الضرب من الألفاظ على معانيه أنهم كانوا يحتجون به، ويعملون به (إذ لم يطرحوا جميع) يعني أيا من (عمومات الكتاب والسنة لتطرق التخصيص إليها) ولصيرورتها بذلك عمومات مخصصة . قال أبو الحسين: "ويدل عليه أيضا إجماع الصحابة لأن عليا رضي الله عنه تعلق في معنى الجمع بين الأختين بقوله تعالى ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ وبقوله ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ وقال أحلتهما آية وحرمتهما آية.

وكذلك قال عثمان رضي الله عنه ومعلوم أن قوله ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ مخصوص منه البنت والأخت واحتج ابن عباس بقوله تعالى ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ﴾ وقال قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير وإن كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط".[1]

هذا أقوى ما تمسك به من قال بأن العام المخصص حجة في الباقي.

(وعلى الجملة) نقول في شأن القول الراجح في هذه المسألة إن (كلام الواقفية في) حكم (العموم المخصص) وهل يبقى حجة في الباقي أو لا (أظهر) لما في حال هذا الضرب من العموم من التعارض بين ما يصيره من الدليل مجملا، فلا يجوز الاستدلال به لذلك وبين ما من الدليل ما يجعله

(١) المعتمد (١/ ٢٦٧)

حجة في الباقي ويقضي بجواز الاستدلال به على ذلك الباقي، وهذا كله - كما سبق ذكره- أظهر (لا محالة) أي لا شك ولا ريب .

لكن الصحيح عندنا اقتداء بالصحابة وأهل اللسان هو أنه حجة في الباقي وأنه يستدل به عليه في بناء الأحكام فيه.

(فإن قيل) كيف تقولون إنه حجة وإنه يستدل به على الباقي وأنتم (قد سلمتم أنه صار مجازا) والمجاز لا يحمل على المراد به إلا بقرينة إذ هي التي تبين ذلك المراد ، وبهذا (فـ)إنه (يفتقر العمل به إلى دليل) -وهو هذه القرينة- وهذا الدليل هو الدليل (الذي يبين المراد به (إذ المجاز) كما سبق ذكره (لا يعمل به إلا بالدليل) يبين أنه المراد من الكلام وأنه بذلك يصح العمل به، وينبغي.

(قلنا) نعم نحن لا ننكر أنه (لا يجعل) اللفظ (مجازا إلا بدليل) يقضي بأنه مجاز بل نقر بذلك ، وفي هذا الذي نحن فيه وهو العام المخصوص يوجد دليل يقضي بأنه مجاز (و)هو هذا (الدليل المخصص) فهذا الدليل هو الذي صير هذا اللفظ و(جعله مجازا) لأنه هو ما أخرجه من الدلالة على العموم إلى الدلالة على الخصوص.

هذا ما يتعلق بكون هذا اللفظ مجازا.

(أما) القول بـ(سقوط دلالة المجاز) وبأنه لا يحتج بها (فـ)إنه قول بعضهم كعيسى ابن أبان القائل: إن العموم المخصوص قد صار مجازا بالتخصيص فخرج عن أن يكون له ظاهر فلم يجز التعلق به، ومقتضى هذا أن العام المخصوص ليس حجة، وهذا القوق قول فاسد (لا وجه له) لأن المجاز دلالته معتبرة والاحتجاج بمقتضاه صحيح (لا سيما المجاز المعروف) المشهور الغالب في استعمال الناس (فإنا نتمسك به) تمسكنا بالحقيقة ، إذ نتمسك به ونعمل بموجبه (بغير دليل) أي قرينة تصحبه فتبين أنه المراد من

الكلام، بل بمجرد سماعه يحمل على معناه - معناه المجازي - وذلك (ك) الغائط في (قوله تعالى: " أو جاء أحدكم من الغائط) فإنه وإن كان مجازا (فهو) ظاهر معناه إذ هو (معروف) المراد به بغلبة الاستعمال، ومثله كل مجاز مشتهر حتى كاد تنسى حقيقته نحو الشجرة من قولك: أكلت من الشجرة، فإن القصد هو ثمرة الشجرة، لكن غلب إطلاق لفظ الشجرة في هذا المعنى حتى صار غالبا على الأصل. وهذا كله ونحوه مما يعلم معناه المجازي ويفهم أنه المراد بمجرد إطلاقه، فتفهيم المراد به وحده كاف فلا حاجة إلى ما يبين المراد به.

وإذا كان التفهيم يحصل بهذا الضرب من الألفاظ المجازية (فكذلك التفهيم) وإفادة المعنى المراد (بالعمومات المخصصة) فإنه هو أيضا أمر معتاد تلقيه من هذه العمومات (معروف) جريانه ومضي أمره (في اللسان) واللغة وبذلك (ف)إنه (لا يمكن اطراحه) بدعوى أن هذا التفهيم لا يستفاد من هذه العمومات لأنها مجملة منبهمة المعنى.

هذا ما أجيب به عن قول ابن أبان هذا هنا.

وقد أجاب أبو الحسين أيضا عن هذا الذي أورده ابن أبان هنا، فقال: " إنه إن أراد العموم صار مجازا من حيث لم يرد به بعض ما تناوله فذلك صحيح. ولا يمنع من التعلق به فيما عدا المخصوص لأنه متناول له على وجه الحقيقة وإن أراد به: أنه مجاز فيما عدا المخصوص فليس بصحيح، لأنه متناول لذلك في أصل الوضع على أنا قد بينا أنه يصح التعلق به سمى مجازا أو لم يسم مجازا".

هذا منتهى القول في هذه المسألة، وبحصول ذلك ينتهي القول والكلام في هذا الباب الاول المعقود لبيان أن العموم هل له صيغة موضوعة له تدل عليه أو لا؟

(الباب الثاني

في تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه عما لا يمكن)

أي هذا هو (الباب الثاني) - والإشارة هنا لما في الذهن على سنن ما تقدم ذكره في الإشارات الأخرى المسلطة على الأبواب والفصول - وهذا الباب الثاني هنا معقود ومرسوم (في) بيان ما به يحصل في الذهن واللسان (تمييز) أو فى ذكر وشرح ما به يعرف (تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه) أي دعوى كونه موضوعا للعموم (عما لا يمكن) فيه ذلك .

(و)هذا الباب مضمونه ومحتواه (فيه مسائل) هي مادته التي يتقوم بها ويتركب منها .

فلنرد هذه المسائل على الولاء:

المسألة الأولى

(مسألة) عموم الجواب، وعبارة بعضهم ما ذكر جوابا لسؤال هل يعم؟

هذا هي ترجمة هذه المسألة. أما الذي انتهى إليه النظر الأصولي فيما يقضى به في هذه المسألة من حكم فهو أن السبب قد يكون قرينة للتخصيص وبذلك فدعوى العموم فيه بإطلاق غير ممكنة و (إنما يمكن دعوى العموم فيما ذكره الشارع) من الألفاظ الدالة عليه ونطق به (على سبيل الابتداء) في الكلام من غير سبق سؤال.

(أما ما ذكره) من قول (في جواب السائل فإنه) يصار في شأنه إلى التفصيل، وسبيل ذلك أن (ينظر) في صورة هذا الجواب وحاله (فإن أتى) الشارع فيه (بلفظ مستقل) ويعلم ذلك من صيغته العامة الدالة على أنه قول مستقل وربما يكون زائدا على الجواب عن السؤال كما (لو) كان قد (ابتدأ) به الشارع ونطق

به من غير سبق سؤال ووقع تاما بحيث يكون مفيدا لما دل عليه بلا سؤال (كان) ذلك اللفظ (عاما) وهذا الضرب قد ورد في نصوص شرعية كما في جوابه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لما (سئل عن) ماء (بئر بضاعة) - بضم الباء - وهي بئر في دار بني ساعدة ، ونص هذا السؤال عن أبي سعيد الخدري: أنه قيل لرسول الله ﷺ: أنتوضأ من بير بضاعة وهي بئر يطرح فيها الحيص ولحم الكلاب والنتن (فقال) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه) رواه أبو داوود والترمذي والنسائي وأحمد بلفظ (الماء طهور لا ينجسه شيء) وعند ابن ماجة والدار قطني والبيهقي والطبراني في الكبير عن ابن أمامة بلفظ: (أن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه) ومقتضى هذا الجواب هو العموم والاستغراق لكل ماء.

ونظير هذا كل جواب عام مستقل (كما) في جوابه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لما (سئل عن) حكم (ماء البحر) - ونص هذا السؤال عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سأل رجل رسول الله - ﷺ - فقال: يارسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن توضأنا به عطشنا، افنتوضأ من ماء البحر (فقال) رسول الله ﷺ (هو طهور ماؤه الحل ميتته) رواه الترمذي والنسائي وابن ماجة . ونقل عن الترمذي أنه سأل البخاري عنه - أي هذا الحديث - فقال: صحيح

هذه هي صورة الجواب المستقل العام وحكم هذا الضرب من الجواب كما تقدم ذكر ذلك هو حمله على العموم والاستغراق ما دام مستقلا على الوجه الذي سبق بيانه وعاما (وأما إذا كان) تابعا للسؤال بحيث (لم يكن مستقلا نظر) الى حالة السؤال من حيث كونه عاما او خاصا ثم يقرر على وفق ذلك ومقتضاه الحكم الذي يصار إليه فيه وبناء على هذا (فـ)ـإنه (إن لم يكن لفظ السائل عاما) بل خاصا (فـ)ـإنه (لا يثبت العموم للجواب) أيضا وذلك (كما قال السائل) إني قد (توضأت بماء البحر) فهل يجزئني عن ذلك (فقال)

له الشارع: (يجزئك) ذلك (أو قال) السائل مثلا (وطئت في نهار رمضان) فقال له الشارع (اعتق رقبة) او صم شهرين - مثلا- (فهذا) الضرب من الجواب لا عموم له (لأنه خطاب مع شخص واحد) فقط، والدليل على ذلك وروده بصيغة المفرد المخاطب " اعتق " يجزئك "، وبذلك فإن هذا الحكم مقصور عليه مخصص به، فلا يثبت في حق غيره بهذا اللفظ (وإنما يثبت) هذا (الحكم في حق غيره بدليل آخر (مستأنف) يرد في شأنه ولا يشترط في هذا الدليل أن يكون دليلا نصيا بل قد يفيد هذا الحكم كل ما يعد دليلا شرعيا (من) قاعدة او (قياس إذا ورد التعبد بالقياس) في ذلك المحل الذي ورد فيه ذلك الجواب وجعل دليلا تبنى الأحكام الشرعية العبادية وغيرها عليه فيه (أو تعلق) في ذلك بقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (حكمي الواحد حكمي على الجماعة) -ومقتضى ذلك عموم هذا الحكم الثابت بهذا النص لهذا الذي خوطب به ولغيره ولكن هذا الخبر بهذا اللفظ لا أصل له - وقد تقدم ذكر ذلك وبيانه - والذي أخرجه النسائي والترمذي وغيرهما هو أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ - قال: " ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة" - وفي لفظ آخر: " إنما قولي لمائة امرأة كقولي للمرأة واحدة" - وهذا حديث صحيح على شرط الشيخين.

(و)إذا تقرر أنه قد يلحق بهذا الذي خوطب بهذا الجواب غيره إما بطريق القياس أو بهذا النص الصحيح إن تعلق هذا الأمر بالنساء فإنه يصار إلى ذلك الإلحاق ويقضى به لكن حصول (ذلك) على الوجه الصحيح مشروط (بشرط أن يكون حال غيره) وهو هذا الذي يراد إلحاقه به (مثل حاله) أي حال هذا الذي حكم عليه بهذا الحكم الوارد في هذا الجواب وهذه المثلية في الحالين يجب أن تكون (في كل وصف مؤثر في) هذا (الحكم) الوارد في هذا الجواب، وهذا الوصف المؤثر في شأن التوضؤ بماء البحر، هو كون ذلك الماء -ماء البحر- حقيقة بحيث لم يخلط بما يسلبه الطهورية مثلا.

وأما الوطء المذكور فالوصف المؤثر فيه هو العمد وحصول الوطء حقيقة، وثبوت حصول ذلك في النهار، ونحو ذلك مما يتعبر وصفا مؤثرا في هذا الحكم. فهذا كله وما جرى مجراه تجب وحدة الحالين فيه (حتى لا يفترقا) الملحق - المقيس - والملحق به - المقيس عليه (إلا في الشخص) اي الذات، كالاختلاف الذاتي الذي بين زيد وعمرو (و) في (الأحوال) الطردية - الأوصاف غير المؤثر في ذلك الحكم- وهي الأحوال (التي لا مدخل لها في التفرقة) بين هذا الملحق والملحق به في هذا الحكم، ولا تأثير لها فيه، وهي كل وصف طردي لا يناسب اثبات الحكم ولا نفيه مما يكون وجوده وعدمه سيين هنا (من الطول) والقصر (واللون وأمثاله) كقبح الصورة وحسنها.

(والذكورة والأنوثة) والنسب والبلاد (كالطول واللون في) ما يعد هذا الضرب من الأوصاف معنى ملغى فيه كما في (بعض الأحكام) غير المخصصة بالذكور والإناث (كالعتق) فإنه مما لا فرق بين الذكر والانثى (ولذلك قلنا: حكمه) أي العتق (في العبد) إذا حصل له (بالسراية) بكسر السين - وهو جريان العتق وتمدده إلى باقي العبد المشترك إذا أعتق أحد الشريكين نصيبه منه، وبيان وجه ذلك أن من أعتق نصيبه من عبد له، فإنه يلزمه إن كان موسرا ويجب عليه أن يعتق باقيه بشراء نصيب شريكه منه ثم إعتاقه، وكما أن هذا حكم العبد فإنه (حكم) جار (في الأمة) كذلك بلا فرق وأصل هذا الحكم قول النبي - ﷺ-: "من أعتق شِقْصاً من مملوك فعليه خَلاصُه في ماله، فإن لم يكن له مال: قُوِّم المملوك قيمة عدل، ثم اسْتُسْعِيَ غيرَ مشقُوق عليه" متفق عليه. وهذا الحديث إنما ورد في حق العبد، ولكن الأمة ألحقت به في هذا الحكم، إذ الذكورة والأنوثة -هنا- في هذا الحكم مما ألغي اعتباره، فقضى في هذا بنفي الفارق.

(و) لكن في بعض الأحكام لا يقضى فيها بهذا النفي فيصار إلى هذه التسوية بين الذكر والانثى فيها (و)من ذلك ما شرع (في باب ولاية النكاح) فإنه (ليس

كذلك) بل هذه الولاية مختصة بالذكور وإنما فرق بين هذين الموضعين - العتق والولاية في النكاح - في هذا الشأن - اعتبار الذكورة والأنوثة وإلغاء اعتبارهما - (إذ عرف من) جهة (الشرع) وما قضى به في بناء أحكامه (ترك الالتفات إلى الذكورة والأنوثة في العتق والرق) حيثما وجد موجبهما الشرعي ولا اعتبار للذكورة ولا للأنوثة في ذلك ولا التفات إليهما (ولم يعرف ذلك في) ولاية (النكاح) وإنما الذي عرف في ذلك هو جعل الذكورة شرطا فيه شرعا عند من يشترط الوالي في عقد النكاح.

وبناء على أن الوصف لا يعرف كونه مؤثرا في بناء حكم أو ملغى فيه إلا من جهة الشرع فإنه يجب المضي على وفق ما قضى به في ذلك فما ظهر أنه وصف ملغى من جهة الشرع في محل ما ألغي وصير إلى تعميم الحكم في محله وغيره مما هو ملحق به وما ظهر أنه معتبر في محل فإنه يعمل فيه على وفق ذلك ومقتضاه فيقصر الحكم عليه ويجعل مخصوصا به وحده (ولذلك) -وهو وجوب هذا الحصر والقصر حيث عرف من جهة الشرع حصوله- (نقول) بأن اقتداء الإمام في الصلاة بشخص آخر غير النبي -ﷺ- لا يصح، إذ هذا الأمر مختص بالنبي -ﷺ- فقد روي في الصحيح صحيح البخاري ومسلم وغيرهما (أن أبا بكر -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- أم بالناس) -الباء زائدة يعني أم الناس أي صار إماما لهم- في صلاة الظهر -وقيل في صلاة الصبح وقيل في صلاة المغرب، وقيل في العشاء الأخيرة- وذلك (في) زمن (مرض النبي -عَلَيْهِ السَّلَامُ) مرضه الذي توفي منه (فخرج عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو) أي أبو بكر (في أثناء الصلاة) وكان قائما يقرأ (فـ) لما رآه أبو بكر (هم بأن يتخلف) -ولفظ البخاري وغيره: فلما رآه أبو بكر ذهب ليتأخر أي يرجع إلى الصف (فأشار) أي أومأ ﷺ (إليه) أي إلى أبي بكر (بالمنع) من الاستئخار والتخلف. ولفظ البخاري وغيره فأومأ إليه بأن لا يتأخر (ووقف) أبو بكر (بجانبه) ﷺ - بعدما قال -ﷺ- للعباس وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أجلساني إلى

جنبه، فأجلساه إلى جنب أبي بكر. فجعل أبو بكر يصلي وهو يأتمّ بصلاة النبي ﷺ والناس بصلاة أبي بكر والنبي -ﷺ- قاعد.

(و) هكذا (اقتدى أبو بكر بالنبي -عَلَيْهِ السَّلَامُ- واستمر الناس على الاقتداء بأبي بكر -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- و) مقتضى هذا هو أنه قد (صلى الناس بصلاة أبي بكر) إذ هو من اقتدوا به (وصلى أبو بكر -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- بصلاة النبي -ﷺ) إذ هو إمامه في صلاته هذه. وهذا الحديث أخرجه البخاري عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بلفظ: ثَقُلَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: «أَصَلَّى النَّاسُ؟» قُلْنَا: لاَ، هُمْ يَنْتَظِرُونَكَ، قَالَ: «ضَعُوا لِي مَاءً فِي المِخْضَبِ». قَالَتْ: فَفَعَلْنَا، فَاغْتَسَلَ، فَذَهَبَ لِيَنُوءَ فَأُغْمِيَ عَلَيْهِ، ثُمَّ أَفَاقَ، فَقَالَ ﷺ: «أَصَلَّى النَّاسُ؟» قُلْنَا: لاَ، هُمْ يَنْتَظِرُونَكَ يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: «ضَعُوا لِي مَاءً فِي المِخْضَبِ» قَالَتْ: فَقَعَدَ فَاغْتَسَلَ، ثُمَّ ذَهَبَ لِيَنُوءَ فَأُغْمِيَ عَلَيْهِ، ثُمَّ أَفَاقَ، فَقَالَ: «أَصَلَّى النَّاسُ؟» قُلْنَا: لاَ، هُمْ يَنْتَظِرُونَكَ يَا رَسُولَ اللهِ، فَقَالَ: «ضَعُوا لِي مَاءً فِي المِخْضَبِ»، فَقَعَدَ، فَاغْتَسَلَ، ثُمَّ ذَهَبَ لِيَنُوءَ فَأُغْمِيَ عَلَيْهِ، ثُمَّ أَفَاقَ فَقَالَ: «أَصَلَّى النَّاسُ؟» فَقُلْنَا: لاَ، هُمْ يَنْتَظِرُونَكَ يَا رَسُولَ اللهِ، وَالنَّاسُ عُكُوفٌ فِي المَسْجِدِ، يَنْتَظِرُونَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِصَلاَةِ العِشَاءِ الآخِرَةِ، فَأَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى أَبِي بَكْرٍ بِأَنْ يُصَلِّيَ بِالنَّاسِ، فَأَتَاهُ الرَّسُولُ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَأْمُرُكَ أَنْ تُصَلِّيَ بِالنَّاسِ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ - وَكَانَ رَجُلًا رَقِيقًا -: يَا عُمَرُ صَلِّ بِالنَّاسِ، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: أَنْتَ أَحَقُّ بِذَلِكَ، فَصَلَّى أَبُو بَكْرٍ تِلْكَ الأَيَّامَ، ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ وَجَدَ مِنْ نَفْسِهِ خِفَّةً، فَخَرَجَ بَيْنَ رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا العَبَّاسُ لِصَلاَةِ الظُّهْرِ وَأَبُو بَكْرٍ يُصَلِّي بِالنَّاسِ، فَلَمَّا رَآهُ أَبُو بَكْرٍ ذَهَبَ لِيَتَأَخَّرَ، فَأَوْمَأَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ بِأَنْ لاَ يَتَأَخَّرَ، قَالَ: أَجْلِسَانِي إِلَى جَنْبِهِ، فَأَجْلَسَاهُ إِلَى جَنْبِ أَبِي بَكْرٍ، قَالَ: فَجَعَلَ أَبُو بَكْرٍ يُصَلِّي وَهُوَ يَأْتَمُّ بِصَلاَةِ النَّبِيِّ ﷺ، وَالنَّاسُ بِصَلاَةِ أَبِي بَكْرٍ، وَالنَّبِيُّ ﷺ قَاعِدٌ[1].

(١) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به، رقم الحديث (٦٨٧).

(و) هذا الحديث (فيه) كما ترى وقوع (اقتداء الإمام) الذي يصلي الناس الذين هم وراءه بصلاته وائتمامه (بغيره واقتداء) هؤلاء (الناس بالمقتدي بغيره) وهيئة هذه الصلاة دلت على أن هذه الصلاة لها إمامان: الإمام الذي يصلي الناس بصلاته ويقتدون به فيها وهو أبو بكر -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، والإمام الذي يصلي هذا الإمام بصلاته، ويقتدي به فيها وهو النبي -ﷺ- وهذا كله مأخوذ من قول الراوي: "فجعل أبو بكر يصلي وهو يأتم بصلاة النبي ﷺ والناس بصلاة لأبي بكر" ومتعلق النظر الفقهي هنا هو هل هذا الفعل مشروع لكل جماعة على وجه العموم، فيجوز أن يأتي الناس بالصلاة على هذه الهيئة، وأن ذلك للأمة كلها أو أنه فعل مخصوص بالنبي ﷺ فلا يشرع هذا لغيره، ولا يصح لغيره إتيانه؟ الراجح في هذه المسألة هو اختصاصه ﷺ بهذا (و) بذلك فإنه (ليس يظهر لنا أن غير رسول الله -ﷺ- في معنى النبي ﷺ) في هذا الشأن (فإن التقدم عليه) وبين يديه (مع حضوره) أمر (مستبعد) حصوله من الصحابة وكونه مشروعا (فيما يرجع) من الأفعال (إلى الإمامة) وهذا بين (فـ) إنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لا يقارن به غيره فيها كما في غيرها مما خصه ربه به إذ (للنبوة فيها) يعني في شأن استحقاقها بتميز وبالأولوية (تأثير) إذ النبوة من قامت به حق اتباعه والاقتداء به في الأمور الدينية كلها، فصارت له فيها كلها الإمامة على وجه لا سبيل إلى مقارنة غيره به فيها ما دام ليس نبيا مثله، وبناء على هذا فإن النبي ﷺ في شأن الإمامة لا يقارن به غيره فيها (و)لذلك فإن (هذا) الفعل الذي أتى به عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في هذه الصلاة وهو اقتداء الإمام به (فعل خاص) به ﷺ مقصور عليه شرعه، وبذلك فإنه (لا عموم له) فلا يجوز لغير النبي -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- الإتيان به (و) عليه فإن (دعوى) جريان (الإلحاق) والقياس فيه، وأنه يصح إلحاق غير النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بالنبي فيه ما هي (إلا تحكم) أي حكم بلا برهان ولا دليل، نعم ذلك تحكم إذ لا سبيل إلى هذا الإلحاق

(مع ظهور) هذا (الفرق) الذي بين النبي وغيره في هذا الأمر هذا الفرق الذي حق له -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- بالنبوة فثبت له بها على وجه الاختصاص، (و) هو وصف (لا عموم يتعلق به) بل هو مفيد للخصوص والتفرد، وهكذا حال كل ما كان للنبوة فيه تأثير فإنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ مما يختص به (بل) إن هذا يجري في كل حكم شرعي ظهر فيه أنه حكم مخصوص بمحله ومورده ومن ذلك (قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لعبد الرحمن بن عوف) الصحابي المشهور -رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ- (لبس الحرير) هذا الخبر أخرجه البخاري بلفظ: " رخص النبي -ﷺ- للزبير وعبد الرحمن في لبس الحرير لحكة بهما" (و) كذلك قوله -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- (لأبي بردة) عبد الرحمن (بن نيار) الأنصاري الصحابي المشهور (في) شأن (الأضحية) أي التضحية (بجذعة من الضأن) -وهي عند الحنفية والحنابلة ما أتم ستة أشهر، وعند المالكية والشافعية ما أتم السنة-: (تجزيك) وهذا الخبر أخرجه البخاري ومسلم عن البراء بن عازب بلفظ: قال أي -البراء بن عازب- ضحى خال لي يقال له أبو بردة قبل الصلاة، فقال له رسول الله ﷺ-: «شَاتُكَ شَاةُ لَحْمٍ» فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ عِنْدِي دَاجِنًا جَذَعَةً مِنَ المَعَزِ، قَالَ: «اذْبَحْهَا، وَلَنْ تَصْلُحَ لِغَيْرِكَ» ثُمَّ قَالَ: «مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَإِنَّمَا يَذْبَحُ لِنَفْسِهِ، وَمَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلاَةِ فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ وَأَصَابَ سُنَّةَ المُسْلِمِينَ»[1].

(و) مثل هذا (إذنه ﷺ للعرنيين) وهم من عرينة قبيلة من العرب، وأمره لهم (بشرب أبوال الإبل) فقد أخرج البخاري أن أنسا حدثهم: أَنَّ نَاسًا مِنْ عُكْلٍ وَعُرَيْنَةَ قَدِمُوا المَدِينَةَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَتَكَلَّمُوا بِالإِسْلاَمِ، فَقَالُوا يَا نَبِيَّ اللهِ: إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ، وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رِيفٍ، وَاسْتَوْخَمُوا المَدِينَةَ، «فَأَمَرَ

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الأضاحي، باب قول النبي ﷺ لأبي بردة: ضح بالجذع من المعز، ولن تجزي عن أحد بعدك، رقم الحديث (٥٥٥٦)، وصحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب وقتها، رقم الحديث (١٩٦١).

لَهُمْ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِذَوْدٍ وَرَاعٍ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا»، فَانْطَلَقُوا حَتَّى إِذَا كَانُوا نَاحِيَةَ الحَرَّةِ، كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلامِهِمْ، وَقَتَلُوا رَاعِيَ النَّبِيِّ ﷺ، وَاسْتَاقُوا الذَّوْدَ، «فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آثَارِهِمْ، فَأَمَرَ بِهِمْ فَسَمَرُوا أَعْيُنَهُمْ، وَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ، وَتُرِكُوا فِي نَاحِيَةِ الحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا عَلَى حَالِهِمْ»[1]. فإن هذا الإذن مخصوص بهم أيضا.

(و)كذلك (قوله ﷺ لعمر) بن الخطاب (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مره) أي مر ابنك عبد الله (فليراجعها) يعني فليراجع زوجه التي طلقها في حال الحيض. وذلك أن عبد الله بن عمر هذا طلق امرأته وهي حائض في عهد رسول الله ﷺ فقال له النبي ﷺ: " مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله عَزَّوَجَلَّ أن يطلق لها النساء" أخرجه مسلم[2] وغيره.

فهذا الذي ذكر من الأحكام في لبس الحرير والتضحية بالخذعة، وأمر العرنيين بشرب أبوال الإبل ومراجعة الزوجة المطلقة في حال الحيض كله مقصور على محله مخصوص به، وبذلك يقضى في شأنه بأنه (لا عموم لشيء منه) بلفظه ومدلوله اللغوي وبذلك (ف)إنه (يفتقر تعميمه) وتصييره شاملا لغير ما ورد فيه عينه، ويحتاج (إلى دليل) آخر (مستأنف) مستقل بإفادة حكم آخر يساوي الحكم الثابت بهذا اللفظ (من قياس أو غيره) كدليل نصي - مثلا -.

هذا ما ذكره المصنف في شأن هذه الأحكام وهو أنها مخصوصة بمحل ورودها، ولكن هذا الذي ذكره في حق هذه الأحكام الواردة في هذه الأمثلة من

---

(١) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب قصة عكل ورعينة، رقم الحديث (٣١٩٢).

(٢) رقم: ١٤٧١.

أنها كلها من قضايا الأعيان غير واضح، فإن الحكم بجواز لبس الحرير لمن به حكة حكم عام، والنص الوارد في هذا الحكم فيه التصريح بأن هذا الجواز متعلق بهذه العلة - الحكة-.

وعليه فإن هذا اللفظ عام شامل لكل من به هذه العلة، وقضية العين حكم مقصور على مورده مخصوص به وهو ما لا ينطلق على حكم لبس الحرير هذا فالإجماع يكاد ينعقد على إباحته لذي الحكة، ومثل هذا يجري في حق من طلق امرأته وهي حائض، فإن مراجعتها حكم عام، وهو جبري لأن العلة هي الطلاق في حال الحيض، نعم المصنف لا ينكر التعميم بجهة المعنى، وهو التعليل، وإنما قال إن اللفظ ظاهره هو اختصاص حكمه بابن عمر وسيأتي إيراده لمزيد بيان لهذا الفرع، وأما التضحية بالجذعة فإن جوازه مقصور على فعل أبي بردة بن نيار هذا، والنبي ﷺ - قد صرح بهذا الحكم في حقه بقوله: " ولن تجزئ عن أحد بعدك" وهذا الأمر لا نزاع فيه ولا خلاق (أما ما نقل من اقتداء الناس بأبي بكر - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) في هذه الصلاة (مع) ائتمام أبي بكر و(اقتدائه بالنبي - ﷺ) (فـ)ـإنه لا يوجب ولا يستلزم كون أبي بكر إماما بل مسمعا فقط إذ (يحتمل أن مقتدى) مصدر ميمي بمعنى الاقتداء أي اقتداء (الكل) وائتمامهم (كان بالنبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وكان أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سفيرا) يعني مبلغا ومسمعا قول النبي ﷺ للناس (برفع الصوت بـ)ـما يصدر عنه من (التكبيرات) والتحميدات ونحوها .

وبذلك يكون هذا الحديث غير دال على أن هذه الصلاة لم تحصل بإمامين، وإنما أديت بإمام واحد فقط في واقع الأمر.

هذا الكلام كله مسوق في بيان حكم ما إذا كان لفظ السؤال غير عام وكان الجواب عنه غير مستقل.

(أما إذا كان لفظ السائل عاما) و كان الجواب عنه كذلك غير مستقل (نزل) لفظ هذا السؤال (منزلة عموم لفظ الشارع) مركبا مع جوابه، ثم يصاغ كل ذلك صياغة الجملة المركبة من الشرط والجواب.

وهذا مثاله متصور في تصدير سؤال الشارع بلفظ عام (كما لو سأله سائل عمن أفطر في نهار رمضان فقال) له (أعتق) -بصيغة الماضي- أي أعتق (رقبة) وفي نسخة -يعتق- أي يحرر رقبة فـ(كان) مضمون هذا الجواب ومعناه (كما لو قال) ابتداء من عير سبق سؤال (من أفطر في نهار رمضان أعتق رقبة) وإنما صار كلام الشارع بهذا الحال (لأنه يجيب عن السؤال) ومن المعلوم أن الجواب يقدر فيه السؤال كامنا؛ ولهذا (فـ) إنه (لا يكون الجواب إلا مطابقا للسؤال) ومصوغا على وفقه (أو أعم منه) إذا كان المجيب يرى أن ذلك أبلغ وأفيد، وفي كلتا الحالتين يحمل على العموم إذا كان السؤال عاما.

(فأما) ما كان من الجواب (أخص منه) أي من السؤال (فـ) إنه (لا) يفيد العموم فلا يحمل عليه، مثال ذلك: أن يسأل الشارع عن حكم المياه فيقول: " ماء البحر طهور" فيخص الجواب بالبعض، ولا يعم هذا الجواب بعموم هذا السؤال.

(أما) إذا كان السؤال والجواب كلاهما خاصين كما (لو قال السائل: أفطر زيد في نهار رمضان)، فما الذي عليه (فقال) الشارع (عليه عتق رقبة) فهذا لا عموم له بلا نزاع (أو قال) كذلك (طلق ابن عمر زوجته فقال) الشارع للسائل (مره فليراجعها فهذا) كذلك (لا عموم له) بلفظه لأنه حكم مخصوص بشخص معين (فلعه) أي الشارع (عرف من حاله) أي حال ذلك المفطر (ما يوجب) عليه (العتق) نفسه معينا (و) من حال هذا المطلق ما يوجب (المراجعة عليه) لمطلقته هذه (خاصة) بحيث يكون الحكم مقصورا عليه (و) نحن (لا نعرف

ما) هي (تلك الحال) التي سببت هذا الإيجاب بهذه الصورة المخصوصة في كلتا الجزئيتين (و) كذلك لا نعرف (من الذي) يماثله في تلك الحال و(يساويه) من المكلفين (فيها) إذ لا دليل عندنا على ذلك.

(و)كما لا يعرف ما ذكر (لا يدرى) أيضا (أنه أفطر عمدا أو سهوا) إذ لم يصرح بشيء من ذلك، كما لا يدرى أنه أفطر بشرب (أو بأكل أو بجماع) إذ ما صرح إلا بقوله: أفطر زيد في نهار رمضان) فلم يبين صورة هذا الفعل وحقيقته من حيث كونه عن عمد أو سهو، وكونه بالأكل أو بغيره، وهذا كله يصير النص غير مفيد للعموم.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتم من عدم دلالة هذا النص على العموم غير مسلم، وذلك بأن (ترك الاستفصال) وهو طلب التفصيل والتعيين لحال معين في صورة النازلة -المسألة- المستفتى عن حكمها -وهي الحكاية المستفتى عن حكمها- (مع تعارض الأحوال) المحتملة فيها (يدل على عموم الحكم) المقرر في تلك المسألة وشموله لكل أحوالها بلا استثناء (وهذا) القول (من كلام) الإمام (الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) ونص قوله هذ هو: " ترك الاستفصال في وقائع الأحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال" وقد مثل لهذه المسألة -الحكاية- بما روي من أن غيلان بن سلمة الثقفي قد اسلم عن عشر نسوة فقال له النبي -ﷺ-: «أَمْسِكْ أَرْبَعًا، وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ»[1]. ومقتضى هذا هو العموم إذ هو -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- لم يستفصل هل تزوجهن معا أو كان ذلك عن ترتيب، فلولا أن الحكم يعم الحالين لما أطلق -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- في قوله هذا لامتناع الإطلاق في موضع التفصيل المحتاج إليه.

ومثل هذا الذي في قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لغيلان هو نفسه الذي يجري حكمه

---

(١) موطأ مالك رواية أبي مصعب الزهري، ١/ ٦٥٠.

في هذا الذي نحن فيه فإن قول الشارع: (عليه عتق رقبة) عام لأنه أطلق، إذ لم يستفصل عن حال الحكاية المعين.

(قلنا) ليس الأمر كما ذكرتم إذ (من أين تحقق) وثبت (ذلك) العموم في هذه الصورة مع وجود احتمال قوي لثبوت ما يفيد التخصيص في ذلك فـ (لعله عرف خصوص الحال) الذي عليه هذا الفعل المسؤول عنه (فأجاب) بهذا الذي أجاب به (بناء على معرفته) بذلك الحال (و) بذلك (لم يستفصل) في حكاية الحال، (فـ) إذا تقرر (هذا) أدركت منه أن هذا (تقرير عموم) وشمول في هذا القول (بالوهم المجرد) من أي مستند أو دليل معتبر، وعليه فإن الحق والصواب في هذه المسألة هو أنه لا عموم في ذلك.

وهذا الذي تمسك به المصنف هنا وهو احتمال هذه المعرفة غير مسلم قال الزركشي: بقي أن احتمال علم النبي ﷺ في صورة الحال ما يقتضي خروج الجواب على ذلك، هل يكون قادحا في التعميم؟ قال الإمام في المحصول" نعم، وكلام الشافعي والجمهور يخالفه، وهو الصواب، لما ذكرنا من أن التمسك بلفظه، ولفظه مع ترك الاستفصال بمنزلة التنصيص على العموم، فلا يعدل عنه بمجرد الاحتمال[1].

هذا منتهى القول في هذه المسألة الأولى.

(١) البحر المحيط، ٣/ ١٥٢.

المسألة الثانية

(مسألة) خصوص السبب هل ينافي عموم اللفظ؟

الذي انتهى إليه النظر الأصولي هو جريان الخلاف في ذلك.

(و) الصواب والحق في ذلك هو أن (ورود) اللفظ (العام) بظاهره، وإتيانه (على سبب) وهو ما كان داعيا للخطاب وباعثا له وهو غير سؤال وهو -كذلك- (خاص) معيّن (لا يسقط دعوى العموم) في اللفظ الدال على العموم بصيغته بل يعتبر عمومه ويؤخذ به، وعلى هذا الجمهور، إذ هو مذهب أكثر المالكية والشافعية والحنابلة والحنفية وأكثر الأصوليين وهو مذهب أحمد، والشافعي في رواية عنه، وهو الذي صح عنه كما قال ابن السبكي. ثم قال مثبتا هذا القول عن الشافعي: قال الإمام في كتابه الموضوع في مناقب الشافعي -رَحِمَهُ اللَّهُ-: ومعاذ الله ان يصح هذا النقل وكيف وكثير من الآيات نزلت في أسباب خاصة ثم لم يقل الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ إنها مقصورة على تلك الأسباب قال والسبب في وقوع هذا النقل الفاسد عنه أنه يقول إن دلالته على سبب أقوى لأنه لما وقع السؤال عن تلك الصورة لم يجز ان لا يكون اللفظ جوابا عنه وإلا تأخر البيان عن وقت الحاجة[1].

وإنما قال هؤلاء جميعا بهذا القول لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذا يمثل له بأمثلة (كقوله -ﷺ- حين مر بشاة ميمونة) بنت الحارث إحدى أمهات المؤمنين -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- (أيما إهاب) وهو الجلد قبل أن يدبغ، وقيل هو الجلد دبغ أو لم يدبغ -وجمعه أهب بفتحتين، ويجوز بضمتين- (دبغ) فقد (طهر) وهذا الحديث رواه ابن عباس بلفظ:

(١) الإبهاج، ٢/ ١٠٠٥.

أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ وَجَدَ شَاةً مَيِّتَةً أُعْطِيَتْهَا مَوْلَاةٌ لِمَيْمُونَةَ مِنَ الصَّدَقَةِ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «هَلَّا انْتَفَعْتُمْ بِجِلْدِهَا» قَالُوا: إِنَّهَا مَيْتَةٌ. فَقَالَ: «إِنَّمَا حَرُمَ أَكْلُهَا»(١). وقد روي بألفاظ أخرى، ومقتضى هذا الحديث عموم هذا الحكم الوارد فيه سواء فسرت هذه الطهارة الواردة فيه بالطهارة الشرعية -كما قال بذلك الجمهور- أو فسرت بالطهارة اللغوية كما عليه المالكية، وهكذا حال كل لفظ عام ورد على سبب خاص فإنه يعم، وهذا الورود ليس قرينة تصرفه على العموم؛ من ذلك أيضا آية اللعان والظهار والسرقة وغيرها التي نزلت في أقوام معينين -كما سيأتي-.

وقوله ﷺ: "الخالة بمنزلة الأم" في حديث البراء بن عازب: خرج رسول الله ﷺ من مكة فاتبعته ابنة حمزة تنادي: يا عم، فتناولها علي كرم الله وجهه فأخذ بيدها وقال لفاطمة: دونك ابنة عمك، فاختصم فيها علي وزيد وجعفر فقال علي: أنا أحق بها وهي ابنة عمي، وقال جعفر: ابنة عمي وخالتها تحتي، وقال زيد: بنت أخي فقضى بها رسول الله ﷺ لخالتها وقال: "الخالة بمنزلة الأم" الحديث.

وهو عمدة باب الحضانة، وقد استدل بإطلاقه أصحاب التنزيل على تنزيلها منزلة الأم في الميراث(٢).

ومنها قول النبي -ﷺ: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"(٣) عند من عمه في الزوجة والأمة.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب جلود الميتة، رقم الحديث (٥٥١٣)، وصحيح مسلم، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، رقم الحديث (٣٦٣).

(٢) الأشباه والنظائر للسبكي، ٢/ ١٣٤.

(٣) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ص: ٢٢٠.

هـذا مذهـب الجمهور -كما تقدم ذكـر ذلك- وهو المذهب الأول في هذه المسألة.

(و) المذهب الثاني هو أنه لا يعم، وعليه فقد (قال قوم) إنه (يسقط عمومه) وبذلك يقصر على سببه فلا يتعداه إلى ما سواه.

وهذا قول مالك وأبي ثور والمزني والقفال والدقاق من الشافية، وهو قول للحنابلة.

(و)هـذا القـول -المذهب- (هو) قول (خطأ) ومردود، فإن العموم ظاهر في هـذا الضـرب من القـول العام (نعـم) العموم الخـارج مخرج التشـريع أولى من الخارج على سبب كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ»[1]. مع قوله «لا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ»[2]. فهذا خرج مخرج التشريع، والأول أمكـن خروجه عن سؤال سائل ترك الراوي ذكر سببه، وعليه فإنـه بورود هذا العام على هـذا السـبب (يصيـر احتمـال) حصـول (التخصيـص) لهـذا اللفـظ (أقـرب) وأسـهل مـن حصوله للفظ العام الـذي لـم يرد على سـبب وإنما خرج مخرج التشريع (و)عليـه فـإن هذا العـام الوارد على سـبب مخصـوص يكتفى في تخصيصه (ويقنـع فيـه بـــ)ـأي دليـل يفيـد تخصيصـه وإن كان دليلا (أخف وأضعف) في الدلالة على ذلك (و) على هذا فإنه (قد يعرف بقرينة) ما حصول (اختصاصه بالواقعة) الدال حالها على أنها مفيدة لذلك -الاختصاص- وهذا الضـرب مـن التخصيـص يجـري في أضرب من القـول (كما إذا قيـل: كلم فلانا في واقعتـي) الفلانيـة ليتولـى أمرهـا (فقـال) له من وجـه له هذا الطلـب (والله لا

---

(١) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل، رقم الحديث (١٥٩٦).

(٢) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الذهب بالذهب، رقم الحديث (٢١٧٥)، وصحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الربا، رقم الحديث (١٥٨٤).

أكلمه أبدا) فإنه) قد (يفهم بالقرينة) السياقية أو الحالية (أنه يريد ترك الكلام) ومخاطبة ذلك الشخص (في) شأن (تلك الواقعة) فقط (لا) أنه يريد ترك مكالمة هذا الشخص (على) وجه (الإطلاق) والعموم.

ولكن خصوص السبب وحده لا ينافي عموم اللفظ، بل يبقى وإن ورد ذلك اللفظ عليه (والدليل على بقاء) هذا (العموم) واستمرار قيامه بذلك اللفظ هو (أن الحجة في لفظ الشارع -ﷺ-) فهو مأخذ الحكم ودليله، فالبرهان فيه (لا في السؤال، و)لا في (السبب، ولذلك) ينظر إلى مدلول هذا اللفظ -لفظ الشارع- ويقضى به ويحكم بموجبه، فالشارع قد يضمنه ما أراد تبليغه إلى الناس من حكم خاص أو عام أو متعدد (ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولا) مصروفا (عن سنن السؤال) من حيث كونه عاما أو خاصا أو متعدد المواضع المسؤول عنها (حتى) إنه (لو قال السائل أيحل شرب الماء وأكل الطعام والاصطياد فيقول) له الشارع (الأكل واجب والشرب مندوب والصيد حرام فيجب إتباع هذه الأحكام) كلها كما وردت (وإن كان) التعدد قائما بها إذ (فيه) أي فيما ذكر من هذه الأحكام (حظر) أي حرام (أو وجوب) كما ترى (والسؤال) إنما (وقع عن الإباحة) لما ذكر من الشرب للماء وأكل الطعام والاصطياد (فقط) كما هو معلوم.

وهذا كله يدل على أن مأخذ الأحكام إنما هو الجواب، والوارد من اللفظ الشرعي سواء ورد على سبب أو لا فمتى كان عاما وجب حمله على العموم، وهذا أمر لا سبيل إلى إنكاره وجحده (وكيف) يصح أن (ينكر هذا) أو يجحد (وأكثر) النصوص الشرعية التي هي (أصول) الأحكام المقررة شرعا في المعاملات والحدود وغيرها الواردة في هذا (الشرع) إنما (خرجت) ووردت (على أسباب) كانت داعية لها لبيان أحكام تلك الأسباب، وما تقرر فيها شرعا، وعلى هذا وردت نصوص شرعية عدة، وذلك (كقوله تعالى ﴿ وَٱلسَّارِقُ

﴿وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾)، فإنه قد (نزل في سرقة المجن) -بكسر الميم وهو الترس، سمي بذلك لأنه يجن صاحبه ويستره ويواريه.

ولم أر من ذكر أن هذه الآية نزلت في هذه السرقة -سرقة المجن- وإنما الذي يذكر وينقل هو أنها نزلت في شأن سرقة درع. فقد روي أن هذه الآية نزلت حين سرق طعمة بن أبيرق درع جار له وهو قتادة بن النعمان في جراب دقيق به خرق وخبأها عند زيد بن السمين اليهودي، هذا هو المروي في هذا الشأن.

لكن يمكن أن يقال إن المجن قد يطلق على الدرع لأنه يجن صاحبه أي يستره فيكون هذا من باب القياس في اللغة. أو المجاز، ثم إن المجن يطلق على الوشاح، نعم ورد عن النبي ﷺ أنه قطع في سرقة مجن، لكن لم أر من ذكر أن سرقته سبب نزول هذه الآية فإذا علمت هذا أدركت أن الصواب هو أن يقال إن هذه الآية قد تكون نازلة في سرقة درع قتادة بن النعمان (أو) في سرقة (رداء صفوان) بن أمية الجمحي القرشي، كما رواه مالك في الموطأ، ونص ما روي في ذلك: "أن صفوان بن أمية قيل له: من لم يهاجر هلك، فقدم صفوان بن أمية المدينة فنام في المسجد وتوسد رداءه، فجاءه سارق فأخذ رداءه، فأخذ صفوان السارق فجاء به إلى رسول الله ﷺ، فأمر به رسول الله ﷺ أن تقطع يده فقال صفوان: إني لم أرد هذا، هو عليه صدقة فقال رسول الله ﷺ: فهلا قبل أن تأتيني به".

قال الحافظ في الفتح: "واستدل به على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لأن آية السرقة نزلت في سارق رداء صفوان أو سارق المجن وعمل بها الصحابة في غيرهما من السارقين"(١).

(١) فتح الباري لابن حجر، ١٢/ ١٠٧.

(و) كذلك (نزلت آية الظهار) وهي قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ۝١ ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ ۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ ۚ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ۝٢ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝٣ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ۚ ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٤﴾، وأوحي بها عن سبب، فقد نزلت (في) شأن مظاهرة (سلمة بن صخر) لزوجته، فقد روي أنه جَعَلَ امْرَأَتَهُ عَلَيْهِ كَظَهْرِ أُمِّهِ حَتَّى يَمْضِيَ رَمَضَانُ، فَلَمَّا مَضَى نِصْفٌ مِنْ رَمَضَانَ وَقَعَ عَلَيْهَا لَيْلاً، فَأَتَى رَسُولَ اللهِ ﷺ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ: أَعْتِقْ رَقَبَةً، قَالَ: لاَ أَجِدُهَا، قَالَ: فَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ، قَالَ: لاَ أَسْتَطِيعُ، قَالَ: أَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا، قَالَ: لاَ أَجِدُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ لِفَرْوَةَ بْنِ عَمْرٍو: أَعْطِهِ ذَلِكَ العَرَقَ[(١)]. هذا ما روي في قصة سلمة هذا.

لكن الذي اشتهر أنه سبب نزول هذه الآية حتى أنه يكاد يكون مجمعا عليه هو مظاهرة أوس بن الصامت أخي عبادة بن الصامت من زوجته خولة بنت ثعلبة، فقد روي عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت: "تَبَارَكَ الَّذِي وَسِعَ سَمْعُهُ كُلَّ شَيْءٍ، إِنِّي لَأَسْمَعُ كَلَامَ خَوْلَةَ بِنْتِ ثَعْلَبَةَ وَيَخْفَى عَلَيَّ بَعْضُهُ، وَهِيَ تَشْتَكِي زَوْجَهَا إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ وَهِيَ تَقُولُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَكَلَ مالي، وأفنى شَبَابِي، وَنَثَرْتُ لَهُ بَطْنِي، حَتَّى إِذَا كَبِرَتْ سِنِّي، وَانْقَطَعَ وَلَدِي، ظَاهَرَ مِنِّي، اللَّهُمَّ إِنِّي أَشْكُو إِلَيْكَ، فَمَا بَرِحَتْ حَتَّى نَزَلَ جِبْرَائِيلُ بِهَؤُلَاءِ الْآيَاتِ: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾".

(١) سنن الترمذي، باب ما جاء في كفارة الظهار، رقم الحديث (١٢٠٠).

وأخرج الطبري وأحمد عن يوسف بن عبد الله بن سلام، عن خولة بنت ثعلبة قالت: في والله وفي أوس بن الصامت أنزل الله عَزَّوَجَلَّ صدر سورة المجادلة قالت: كنت عنده وكان شيخا كبيرا قد ساء خلقه وضجر، قالت: فدخل علي يوما فراجعته بشيء فغضب، فقال: أنت علي كظهر أمي، قالت: ثم خرج فجلس في نادي قومه ساعة، ثم دخل علي، فإذا هو يريدني على نفسي، قالت: فقلت: كلا والذي نفس خويلة بيده، لا تخلص إلي وقد قلت ما قلت حتى يحكم الله ورسوله فينا بحكمه، قالت: فواثبني وامتنعت منه، فغلبته بما تغلب به المرأة الشيخ الضعيف، فألقيته عني، قالت: ثم خرجت إلى بعض جاراتي فاستعرت منها ثيابها، ثم خرجت حتى جئت رسول الله ﷺ فجلست بين يديه، فذكرت له ما لقيت منه، فجعلت أشكو إليه ﷺ ما ألقى من سوء خلقه، قالت: فجعل رسول الله ﷺ يقول: "يا خويلة، ابن عمك شيخ كبير فاتقي الله فيه "، قالت: فوالله ما برحت حتى نزل في القرآن، فتغشى رسول الله ﷺ ما كان يتغشاه، ثم سري عنه فقال لي: "يا خويلة، قد أنزل الله فيك وفي صاحبك "، ثم قرأ علي: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ۝١﴾ إلى قوله: ﴿وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٤﴾، فقال لي رسول الله ﷺ: " مريه فليعتق رقبة "، قالت: فقلت: والله يا رسول الله ما عنده ما يعتق، قال: " فليصم شهرين متتابعين "، قالت: فقلت: والله يا رسول الله إنه شيخ كبير ما به من صيام، قال: " فليطعم ستين مسكينا، وسقا من تمر "، قالت: فقلت: والله يا رسول الله ما ذاك عنده، قالت: فقال رسول الله ﷺ: " فإنا سنعينه بعرق من تمر "، قالت: فقلت: وأنا يا رسول الله سأعينه بعرق آخر، قال: " قد أصبت وأحسنت، فاذهبي فتصدقي عنه، ثم استوصي بابن عمك خيرا "، قالت: ففعلت[1].

---

(١) مسند أحمد، ٤٥/ ٣٠٠.

(و) كما نزلت آيات الظهار هذه بهذا السبب نزلت (آية اللعان في هلال بن أمية) فقد أخرج البخاري عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ هِلاَلَ بْنَ أُمَيَّةَ، قَذَفَ امْرَأَتَهُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ بِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «البَيِّنَةَ أَوْ حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ»، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِذَا رَأَى أَحَدُنَا عَلَى امْرَأَتِهِ رَجُلًا يَنْطَلِقُ يَلْتَمِسُ البَيِّنَةَ، فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ: «البَيِّنَةَ وَإِلَّا حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ» فَقَالَ هِلاَلٌ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالحَقِّ إِنِّي لَصَادِقٌ، فَلَيُنْزِلَنَّ اللهُ مَا يُبَرِّئُ ظَهْرِي مِنَ الحَدِّ، فَنَزَلَ جِبْرِيلُ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ﴾ فَقَرَأَ حَتَّى بَلَغَ: ﴿إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ۝٩﴾، فَانْصَرَفَ النَّبِيُّ ﷺ فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا، فَجَاءَ هِلاَلٌ فَشَهِدَ، وَالنَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ، فَهَلْ مِنْكُمَا تَائِبٌ» ثُمَّ قَامَتْ فَشَهِدَتْ، فَلَمَّا كَانَتْ عِنْدَ الخَامِسَةِ وَقَّفُوهَا، وَقَالُوا: إِنَّهَا مُوجِبَةٌ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَتَلَكَّأَتْ وَنَكَصَتْ، حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهَا تَرْجِعُ، ثُمَّ قَالَتْ: لاَ أَفْضَحُ قَوْمِي سَائِرَ اليَوْمِ، فَمَضَتْ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَبْصِرُوهَا، فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلَ العَيْنَيْنِ، سَابِغَ الأَلْيَتَيْنِ، خَدَلَّجَ السَّاقَيْنِ، فَهُوَ لِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ»، فَجَاءَتْ بِهِ كَذَلِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَوْلاَ مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللهِ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ»[(١)].

قال الحافظ: كذا في هذه الرواية أن آيات اللعان نزلت في قصة هلال بن أمية وفي حديث سعد الماضي أنها نزلت في عويمر ولفظه فجاء عويمر فقال يا رسول الله رجل وجد مع امرأته رجلا أيقتله فتقتلونه أم كيف يصنع فقال رسول الله ﷺ قد أنزل الله فيك وفي صاحبتك فأمرهما بالملاعنة وقد اختلف الأئمة في هذا الموضع فمنهم من رجح أنها نزلت في شأن عويمر ومنهم من رجح أنها نزلت في شأن هلال ومنهم من جمع بينهما بأن أول من وقع له

---

(١) صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾، رقم الحديث (٤٧٤٧).

ذلك هلال وصادف مجيء عويمر أيضا فنزلت في شأنهما معا في وقت واحد وقد جنح النووي إلى هذا وسبقه الخطيب فقال لعلهما اتفق كونهما جاآ في وقت واحد ويؤيد التعدد أن القائل في قصة هلال سعد بن عبادة كما أخرجه أبو داود والطبري من طريق عباد بن منصور عن عكرمة عن بن عباس مثل رواية هشام بن حسان بزيادة في أوله لما نزلت والذين يرمون أزواجهم الآية قال سعد بن عبادة لو رأيت لكاعا قد تفخذها رجل لم يكن لي أن أهيجه حتى آتي بأربعة شهداء ما كنت لآتي بهم حتى يفرغ من حاجته قال فما لبثوا إلا يسيرا حتى جاء هلال بن أمية الحديث وعند الطبري من طريق أيوب عن عكرمة مرسلا فيه نحوه وزاد فلم يلبثوا أن جاء بن عم له فرمى امرأته الحديث والقائل في قصة عويمر عاصم بن عدي كما في حديث سهل بن سعد في الباب الذي قبله وأخرج الطبري من طريق الشعبي مرسلا قال لما نزلت والذين يرمون أزواجهم الآية قال عاصم بن عدي إن أنا رأيت فتكلمت جلدت وإن سكت سكت على غيظ الحديث ولا مانع أن تتعدد القصص ويتحد النزول(١).

(و) على نفس السنن وهو تقدم السبب ونزول ما يبين حكمه من نص نزلت آيات كثيرة بألفاظ عامة، ولم يخصص شيء منها بسبب نزولها له بل حمل (كل ذلك على العموم) والاستغراق، وهذا قد مضى عليه الصحابة ثم من بعدهم إلى يوم الناس هذا.

هذا لب وعين ما استدل به أرباب هذا المذهب، وهو أن خصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ.

(و)بعد بيان هذا الذي استدل به أرباب هذا المذهب نصير إلى إيراد معتصم مخالفيهم في هذه المسألة قائلين:

(١) فتح الباري لابن حجر، ٨/ ٥٧٥-٥٧٦.

(شبه المخالفين)

أي هذا الذي سنورده هنا هو (شبه المخالفين) لأهل هذا المذهب الأول المذكور، وقد تقدم بيان أنهم من ذهبوا إلى أن اللفظ العام مقصور على سببه، إذ هو مخصص له، وهي -أي هذه الشبه- (ثلاث) شبه:

(الأولى) منها هي (أنه) -الضمير للشأن- (لو لم يكن للسبب) الذي كان عنه هذا اللفظ العام (تأثير) في تحديد وتعيين مدلول هذا اللفظ ومعناه فألغي اعتباره (و)صرف (النظر إلى) ما يقتضيه (اللفظ خاصة) وما يدل عليه من معنى بوضعه على وجه الحصر والقصر (فـ)ـإنه (ينبغي أن) لا يمنع إخراج ذلك السبب من عموم ذلك اللفظ بل قد (يجوز إخراج) ذلك (السبب) منه (بحكم التخصيص) وإفراده بذلك (عن عموم المسميات) المندرجة تحت هذا اللفظ، وبذلك يصير هذا اللفظ حينئذ (كما لو لم يرد على سبب) إذ تتساوى في هذا الحال جميع مسمياته من حيث جواز جريان التخصيص فيها كلها بلا فرق، وهذا خلاف ما تقرر عند الجمهور في حق السبب الوارد عنه لفظ عام، إذ قضي في شأنه بأن دخوله تحت ذلك اللفظ قطعي.

وإذ اقتصر على اعتبار ما دل عليه هذا اللفظ بوضعه فإنه سيلزم من ذلك رفع هذه القطعية في حق السبب ذاك، والمصير إلى أن دلالة اللفظ العام عليه ظنية فقط.

(قلنا) ليس الأمر كما ذكرتم فإنه (لا خلاف في) أن قول الشارع و(كلامه) هذا (بيان لـ)ـحكم (الواقعة) التي كانت سبب نزوله وبهذا فإن الكلام ليس في هذا الأمر، (لكن الكلام في) أمر آخر وهو كونه لفظا خاصا وعليه فـ(إنه) كاشف عن حكم هذا السبب -الواقعة- (وبيان له خاصة) فتكون فائدته هي هذا البيان فقط (أو) كونه لفظا عاما وعليه يكون بيانا (له) أي لهذا الحكم

-حكم السبب هذا- (ولغيره) من الأحكام الأخرى التي دل عليها من جهة الوضع اللغوي (و) هذا بيّن الجواز والصحة فإن هذا (اللفظ يعمه ويعم غيره) من تلك الأحكام الأخرى الزائدة عليه ما لم تظهر قرينة توجب قصره على السبب فإن ظهرت صير إلى العمل بموجبها على الراجح، فإن لم تظهر هذه القرينة سوي بين حكم صورة السبب وما زاد عليها في تناول هذا اللفظ لها.

نعم التفاوت بين التناولين ثابت إذ (تناوله له) ودلالته عليه أمر (مقطوع به) مجزوم بثبوته (و)أما (تناوله لغيره) فهو (ظاهر) فقط، وإنما قلنا بأن حكم السبب متحتم الدخول لأن الجواب لا بد أن يكون موافقا للسؤال مكررا فيه (فلا يجوز أن يسأل) الشارع -عَلَيْهِ السَّلَامُ- (عن شيء فيجيب عن غيره) فلا يجوز أن يسأل عن حكم من أفطر عمدا في رمضان بالجماع -مثلا- ثم يجيب عن حكم من أكل فيه وحده دون أن يجيب عن حكم الإفطار بالجماع الذي هو محل السؤال. أو يسأل عن الصيام -مثلا- ويجيب عن الصلاة ونحو ذلك.

(نعم يجوز أن) يبين حكم ما سئل عنه بأن (يجيب عنه و) يجيب مع ذلك (عن) حكم (غيره) مما لم يسأل عنه مثال ذلك أن يسأل عن حكم التوضؤ بماء البحر، فيجيب بقوله الماء كله طهور، فيجوز التوضؤ به. (ويجوز أيضا أن يجيب عن غيره) مما يسأل عنه لكن (بما) أي بالجواب الذي (ينبه على) حكم (محل السؤال) ويرشد إليه، وذلك قد ورد في بعض الأخبار وذلك (كما قال -ﷺ- لعمر أرأيت لو تمضمضت) أي خضخضت الماء في فيك (و) كان عمر (قد سأله عن) حكم (القبلة) قبلة الحليلة في نهار رمضان. وهذا الخبر أخرجه النسائي وأحمد وأبو داود بلفظ: " قال عمر بن الخطاب: هششت فقبلت وأنا صائم، فقلت يا رسول الله: صنعت اليوم أمرا عظيما قبلت وأنا صائم، قال أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم، قلت لا بأس به قال فمه". وفي رواية: "فقلت لا بأس بذلك، فقال رسول الله ﷺ ففيم".

هذا هو المثال فيما جرى السؤال فيه عن أمر فأجيب فيه عن غير المسؤول عنه بما ينبه على محل السؤال.

(و) المثال الثاني: ما روي من أنه - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - (قال لـ)ـلمرأة (الخثعمية) التي سألته عن الحج عن أبيها (أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته) عنه ألا ترين أنك قد أديت عنه. قالت نعم، قال فحق الله أحق. هذا الخبر رواه الشيخان عن عبد الله بن عباس، وفيه قال: كَانَ الفَضْلُ رَدِيفَ النَّبِيِّ ﷺ، فَجَاءَتِ امْرَأَةٌ مِنْ خَثْعَمَ، فَجَعَلَ الفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ، فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَصْرِفُ وَجْهَ الفَضْلِ إِلَى الشِّقِّ الآخَرِ، فَقَالَتْ: إِنَّ فَرِيضَةَ اللهِ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لاَ يَثْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: «نَعَمْ»[1].

وأخرج النسائي وأحمد عن عبد الله بن الزبير أنه قال: جَاءَ رَجُلٌ مِنْ خَثْعَمَ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: إِنَّ أَبِي أَدْرَكَهُ الْإِسْلَامُ، وَهُوَ شَيْخٌ كَبِيرٌ لَا يَسْتَطِيعُ رُكُوبَ الرَّحْلِ، وَالْحَجُّ مَكْتُوبٌ عَلَيْهِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: «أَنْتَ أَكْبَرُ وَلَدِهِ؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتَهُ عَنْهُ، أَكَانَ ذَلِكَ يُجْزِئُ عَنْهُ؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَاحْجُجْ عَنْهُ»[2].

كما روي هذا الحديث بألفاظ أخرى عن غير من ذكر، ومحل الغرض منه هو ما فيه من إحالة المستفتي على ما ينبهه على حكم محل السؤال فيفهمه منه.

هذه هي صورة هذه الشبهة الثانية وما أجيب به عنها.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب جزاء الصيد، باب حج المرأة عن الرجل، رقم الحديث (١٨٥٥)، وصحيح مسلم، كتاب الحج، باب الحج عن العاجز لزمانة وهرم ونحوهما، أو موت، رقم الحديث (١٣٣٤).

(٢) مسند أحمد، ٢٦/ ٤٧، وسنن النسائي، كتاب مناسك الحج، باب تشبيه قضاء الحج بقضاء الدين، رقم الحديث (٢٦٤٠).

(الشبهة الثالثة) هي قولهم (إنه لو لم يكن للسبب مدخل) وتأثير فيما يحق أن يحمل عليه هذا اللفظ وأن المدار فيما يحمل عليه إنما هو ما قضى به وضعه اللغوي (لما نقله الراوي) ولا رواه مصرحا به ولما نص عليه عن قصد (إذ لا فائدة) حينئذ في ذكره ولا مقصد له (فيه) وبذلك يكون حشوا في القول. والأصل في الكلام القصد إلى الإفادة وتبليغ المعرفة لا رمي الألفاظ بلا معنى ولا فائدة، ويتأكد هذا في حق أرباب العلم ورواته كالصحابة.

(قلنا) ليس الأمر كما ذكرتم فإنه ليس لازما أن تكون فائدة ذكر هذا السبب هو التأثير فيما يحمل عليه هذا اللفظ، بل إن (فائدته) قد تكون غير ذلك، فإنها قد تكون التمكين من (معرفة أسباب التنزيل) لهذه الآيات والأسئلة التي كانت عنها تلك الفتاوى النبوية،(و)أسباب (السير) ومعرفة (القصص) التي بها تمام تصور مضامين الأخبار والآثار والآيات المتعلقة بها، (و) هو ما يكون عنه (اتساع) مادة (علم الشريعة) وفنونها.

(و) كذلك قد يستفاد منه (أيضا) بيان (امتناع إخراج السبب) من عموم هذا اللفظ (بحكم التخصيص) الذي يكون (بالاجتهاد) ويبنى به، وهذه الفائدة أهم وأولى بالاعتبار مما سواها من الفوائد الأخرى، إذ من المعلوم أن دخول صورة السبب تحت عموم ذلك اللفظ قطعي، فلا يجوز تخصيصها منه بالاجتهاد، فتخصيصها منه بالنظر الاجتهادي غلط. هذا ما عليه الأكثرون قال الزركشي: (قال الأكثرون: إنها قطعية الدخول، فهو نص في سببه، ظاهر فيما زاد عليه، وإنما جعلوها قطعية في السبب لاستحالة تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولا يصح منه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - أن يسأل عن بيان ما يحتاج إلى بيانه فيضرب عن بيانه ويبين غيره مما لم يسأل عنه، وعلى هذا فيجوز تخصيص هذا العام بدليل كغيره من العمومات المبتدأة، لكن لا يجوز تخصيص صورة السبب

بالاجتهاد، لأن العام يدل عليه بطريق العموم، وكونه واردا لبيان حكمه)[1].

(ولذلك غلط) بالتشديد والبناء للمجهول (أبو حنيفة) أي حكم عليه بأنه قد غلط (رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إخراج الأمة المستفرشة) المنكوحة من سيدها -والتاء والسين للتصيير أي الأمة المتخذة فراشا- وفي استثنائها (من) عموم (قوله ﷺ (الولد للفراش) يعني لمالك الفراش وهو المولى -السيد- والزوج (و)من المعلوم أن هذا الخبر (الولد للفراش وللعاهر الحجر) (إنما ورد في وليدة) أي أمة (زمعة) بن الأسود بن المطلب القرشي، والقصة معروفة (إذا قال عبد بن زمعة) وهو يخاصم سعد بن أبي وقاص. هذا الولد هو أخي (و) ابن أبي لأنه (ابن وليدة أبي ولد على فراشه فقال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ الولد للفراش وللعاهر) أي الزاني (الحجر) إذ يرجم إن كان محصنا بالحجارة حتى يموت. وهذه القصة متفق عليها.

ولفظ البخاري: كَانَ عُتْبَةُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ، عَهِدَ إِلَى أَخِيهِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ أَنَّ ابْنَ وَلِيدَةِ زَمْعَةَ مِنِّي فَاقْبِضْهُ، قَالَتْ: فَلَمَّا كَانَ عَامَ الفَتْحِ أَخَذَهُ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَقَالَ: ابْنُ أَخِي قَدْ عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ، فَقَامَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ، فَقَالَ: أَخِي، وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي، وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ، فَتَسَاوَقَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ سَعْدٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، ابْنُ أَخِي كَانَ قَدْ عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ، فَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ: أَخِي، وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي، وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ»، ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الحَجَرُ» ثُمَّ قَالَ لِسَوْدَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ - زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ -: «احْتَجِبِي مِنْهُ» لِمَا رَأَى مِنْ شَبَهِهِ بِعُتْبَةَ فَمَا رَآهَا حَتَّى لَقِيَ اللهَ[2].

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ٢١٦.

(٢) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات، رقم الحديث (٢٠٥٣).

(فأثبت) النبي - ﷺ (للأمة) كونها (فراشا) كالحرة. (وأبو حنيفة - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - لم يبلغه) هذا (السبب فأخرج الأمة من) هذا (العموم) عموم قوله ﷺ «الوَلَدُ لِلْفِرَاشِ»[1].

وهذا الذي ذكره المصنف من أن سبب إخراج أبي حنيفة للأمة من هذا العموم هو أنه لم يبلغه سببه المذكور اعتذار له عن تصرفه هذا، ولكن المنقول المروي عن الحنفية تخصيصهم الفراش بالحرة، وأن الأمة لا ينطلق عليها لفظ الفراش إطلاقا وقد وجه قولهم هذا بأن هذا النص وإن كان واردا في أمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد، وبيان حكمه إما بالثبوت أو الانتفاء. فإذا ثبت أن الفراش هي الزوجة لأنها هي التي يتخذ لها الفراش وقال الولد للفراش كان فيه حصر أن الولد للحرة، ومقتضى ذلك أنه لا يكون للأمة، فكان في هذا القول النبوي بيان الحكمين جميعا نفي السبب عن المسبب وإثباته لغيره. ولا يليق دعوى القطع هنا وذلك من جهة اللفظ. ثم إن المنقول عن أبي حنيفة هو أنه يجوز إخراج صورة السبب عن عموم اللفظ مطلقا. قال الزركشي: (وحكي عن أبي حنيفة أنه جوز إخراج صورة السبب عن عموم اللفظ، إجراء له مجرى العام المبتدأ، فإنه يجوز تخصيص بعض آحاده مطلقا، واستنبط ذلك من مصيره إلى أن الحامل لا تلاعن، مع أن الآية نزلت في امرأة العجلاني، وكانت حاملا، ومن مصيره إلى أن ولد المشرقية يلحق بفراش المغربي مع عدم الاحتمال، تلقيا من قوله: «الولد للفراش»، وقد ورد في عبد بن زمعة إذ تداعى [هو وسعد بن أبي وقاص في] ولد وليدة أبيه، وكانت رقيقة، ولدته على فراش أبيه، وعنده أن الأمة إذا أتت بولد لا يلحق السيد إلا إن أقر به. فقال بالخبر فيما لم يرد فيه، وهو الحرة، فألحقه

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب للعاهر الحجر، رقم الحديث (٦٨١٥)، وصحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقي الشبهات، رقم الحديث (١٤٥٧).

بصاحب فراشها، ولم يقل به فيما ورد فيه، وهو الأمة فلم يلحق ولدها بصاحب فراشها، فاستعمل عموم اللفظ في غير ما ورد فيه، وأخرج ما ورد فيه عن حكمه. وأعجب من هذا أنه عمل بعموم الحديث مطلقا، حيث ألحق الولد بالفراش في الحرة، وإن تحقق نفيه كالمغربية مع المشرقي. قال الأستاذ أبو منصور: وكذا خلافهم في تكبيرات العيدين، هي سنة فيهما عند الشافعي، وأسقطها أبو حنيفة في عيد الفطر، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ [سورة البقرة آية١٨٥]، وقال الإمام الغزالي في الأولين: الظن أن ذلك لا يصح عن أبي حنيفة، وكذلك أنكره المقترح، وقال: لعله لم يبلغه الحديثان. قلت: ولو صح نسبة ذلك إلى أبي حنيفة من هذا للزم نسبته إلى مالك أيضا فإن مالكا قال بالقيافة في ولد الأمة لا الحرة، مع أن حديث مجزز المدلجي إنما ورد في الحرة.

ونقل عنه أن المحرم بالعمرة لا يباح له التحليل، لأنه لا يخاف الفوت بخلاف الحج، مع أن آية الإحصار إنما نزلت والنبي - ﷺ - محرم بالعمرة، وتحلل بسبب الإحصار)[1].

هذا منتهى القول في شأن هذه الشبهة.

(الشبهة الثالثة) وهي (أنه) الضمير للشأن قد ظهر الترابط البياني المخصوص بين اللفظ والسبب، لكون هذا باعثا عن ذاك، وهذا بين فإنه (لولا أن المراد) هو (بيان) حكم (السبب لما أخر) هذا (البيان إلى وقوع) هذه (الواقعة) التي هي السبب الداعي لهذا القول والباعث عليه (فإن الغرض) الشرعي من هذا القول (إذا كان) هو (تمهيد قاعدة) عامة وبناءها (فلم أخرها) يعني أخر ذكرها وبيانها (إلى) وقت (وقوع واقعة) ما تطلب معرفة حكمها

(١) البحر المحيط، ٣/ ٢١٦-٢١٧.

فتكون سببا له. والظاهر أنه لا فائدة في هذا التأخير وورود هذا النص بعد هذا السبب إلا بيان حكمه وأن هذا هو المراد من ذلك.

(قلنا) هذا الذي ذكرتموه غير مسلم، فإن مقاصد الله تعالى وحكمه من شرائعه مما لا يحيط بها أحد من خلقه فـ(لم قلتم) انه (لا فائدة في) إرجاء ذكر ما ورد في هذا اللفظ من حكم وفي (تأخيره) إلى وقت الواقعة (والله تعالى أعلم) بثمرته الشرعية و (فائدته) فحكم الله تعالى في شرائعه وأفعاله أعظم وأوسع من أن يحيط بها مخلوق (و) كذلك (لم طلبتم لأفعال الله سببا) أي علة (وفائدة) وأفعاله تعالى منزهة عن التعليل والغرض كما هو مقرر بقواعد علم الكلام (بل لله تعالى) وهو سبحانه الفعال لما يريد (أن ينشئ التكليف) لعباده بما شاء من شعائر وشرائع ويكون ذلك (في أي وقت شاء) وكل شيء بقدره وقضائه (لا يسأل عما يفعل) فله الحكم والملك فهو فعال لما يريد.

(ثم) إنه بالنظر في هذا الشأن قد يظهر لنا ما قد يكون فائدة هذا التأخير، وفي ذلك (نقول لعله) سبحانه قد (علم أن تأخيره) وإرجاءه لتنزيل هذا النص والإخبار بمضمونه (إلى) وقت حصول هذه (الواقعة) التي هي سبب نزوله (لطف) منه سبحانه بخلقه (ومصلحة للعباد) تكون لهم (داعية إلى الانقياد) والخضوع، (و) ذلك إنما (يحصل) صدوره منهم (بـ)هذا (التأخير) لسبب وهو وحده سبحانه الذي يعلمه والله تعالى لطيف بعباده: "يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر".

(ثم) بعد تقرير هذا وبيانه (نقول) في مجرى إثبات فساد قولكم هذا: إنه (يلزم) من الإعمال (لهذه العلة) التي ذكرتموها -وهي أنه لو لم يكن بيان حكم هذا السبب هو المراد من هذا التأخير لما كان لهذا التأخير فائدة- ويتحتم منها (اختصاص) الحكم الوارد في هذه النصوص بهذا الذي ورد سببا للإيحاء به،

فيختص (الرجم) بماعز بن مالك الأسلمي. بناء على أن زناه واعترافه به هو سبب شرع حكم الرجم هذا. ولا يخفى ما في هذا القول من الفساد. (و)هكذا يختص (الظهار واللعان، وقطع السرقة) -فيه إضافة المسبب إلى السبب، أي القطع الذي يكون عن السرقة-، وينفرد تعلقه (بالأشخاص الذين ورد فيهم) يعني في حقهم بما أتوا به من تلك الأسباب، وقد تقدم ذكر أسماء هؤلاء الأشخاص وبيانها. وإنما قلنا بلزوم هذا الاختصاص وتحتمه (لـ)ـوجود هذه العلة التي ذكرتموها وهي (أن الله تعالى أخر البيان) الوارد في هذه النصوص (إلى) أن حصل (وقوع وقائعهم) المذكورة وذلك دليل على أن ما أراد سبحانه إلا بيان أحكام تلك الوقائع فقط.

(وذلك) كله باطل لأنه (خلاف الإجماع) فقد اتفقت الأمة على جريان هذه الأحكام على وجه العموم والاستغراق على الناس جميعا، فكل من قام به سبب من هذه الأسباب فإنه يجري عليه حكمه، وينزل عليه، وبهذا يتقرر مرة أخرى ما صدر به القول في هذه المسألة وهو أن خصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ. وأن صورة السبب داخلة في هذا العموم بالقطع.

بهذا ينتهي الكلام في هذه المسألة الثانية.

المسألة الثالثة

(مسألة) المقتضى -بفتح الضاد بصيغة اسم المفعول كما يدل عليه ظاهر كلام المصنف-؛ فيكون المراد به حينئذ هو المعنى الذي يدل عليه اللفظ المقتضي. هذا هو الذي يوافق ما يرد من كلام المصنف.

وقيل: إن موضوع هذه المسألة ليس هو هذا -المقتضى بالمفتح-، وإنما هو المقتضي -بالكسر- وهو اللفظ الطالب للإضمار وهو اللفظ الذي لا يستقيم معناه إلا بإضمار شيء يدل على أنه صدق أو صحيح تام وهناك مضمرات متعددة، فهل له عموم في جميعها أو لا يعمها جميعا وإنما يكتفى بواحد منها؟ نعم نقل ابن النجار عن البرماوي ما نصه: " المقتضي -بالكسر- الكلام المحتاج للإضمار وبالفتح هو ذلك المعنى المحذوف ويعبر عنه بالمضمر. فالمختلف في عمومه على الصحيح المقتضى -بالفتح- بدليل استدلال من نفى عمومه بكون العموم من عوارض الألفاظ، فلا يجوز دعواه في المعاني، ويحتمل أن يكون في المقتضي بالكسر وهو المنطوق به المحتاج في دلالته للإضمار، كما صوره به بعض الحنفية.

هذا ما يتعلق بمحل الخلف في هذه المسألة".

وأما ما أثمره النظر الأصولي في هذا الشأن فهو الخلف المتجلي في مذهبين:

أحدهما هو أن (المقتضى لا عموم له) في كل ما يصح التقدير به، فحكمه أنه غير شامل لكل ما صلح أن يكون دالا عليه من المضمرات. وهذا المذهب هو مختار الشيخ أبي إسحاق وابن السمعاني والفخر الرازي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم، وهو مختار الأصوليين. ونسب للجمهور، فهؤلاء جميعا قالوا: المقتضى لا عموم له (إنما العموم للألفاظ لا للمعاني) وهي

الصور الذهنية والخارجية (التي تتضمنها) وتدل عليها (ضرورة) ولزوما (الألفاظ) بناء على أن الألفاظ أوعية المعاني وليس في معنى ما أضمرناه نطق فندعي فيه العموم ثم إن الضرورة هي المقتضية للإضمار وهي مندفعة بإضمار أمر واحد وتقديره، وتكثير الإضمار وتعميمه لكل ما صلح له ذلك المقتضى تكثير لمخالفة الأصل، وهو مما ينبغي اتقاؤه واجتنابه. ومن المعلوم أن الإضمار إنما يراد ليتم الكلام في نفسه ويستقل بذاته، وبإضمار مضمر واحد وتقديره يتم، فلا حاجة بنا إلى إضمار آخر، فلا يجوز تقدير الإضمارين في اللفظ من غير حاجة إلا بدليل يدل عليه.

وإذا صير إلى أنه -أي المقتضى- لا يعم فهل هو مجمل أو لا؟

في ذلك خلف ثم تفصيل قال الزركشي: وإذا قلنا: بأنه ليس بعام، فهل هو مجمل أم لا؟ قولان، وإذا قلنا: ليس بمجمل، فقيل: يصرف إطلاقه في كل عين إلى المقصود اللائق به، حكاه ابن برهان، وقيل: يضمر الموضع المختلف فيه، لأن المجمع عليه مستغن عن الدليل، حكاه الشيخ أبو إسحاق.

وقال الأصفهاني في " شرح المحصول ": إن قلنا: المقتضى له عموم أضمر الكل، وإن قلنا: لا عموم له، فهل يضمر ما يفهم من اللفظ بعرف الاستعمال قبل الشرع، أو يضمر حكما من غير تعين وتعيينه إلى المجتهد؟ والأول اختيار الغزالي. والثاني اختيار الآمدي. والثالث التوقف. وهو ظاهر كلام الآمدي آخرا لتعارض المحذورين: كثرة الإضمار والإجمال إذا قيل بإضمار حكم، وأما ابن الحاجب، فإنه قال: التزام الإجمال أقرب من مخالفة الأصل بتكثير الإضمار، وهذا بعينه هو اختيار الكرخي في مثل قوله: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ [سورة المائدة آية٣]، أن تكون مجملة، وقد صرح ابن الحاجب هناك بمخالفته.

واختار الآمدي في باب المجمل بأن التزام محذور الإضمار الكثير أولى من التزام محذور الإجمال في اللفظ لثلاثة أوجه:

أحدها: أن الإضمار في اللغة أكثر استعمالا من اللفظ المجمل، ولولا أن المحظور في الإضمار أقل ما كان استعماله أكثر.

الثاني: أنه انعقد الإجماع على وجود الإضمار في اللغة والقرآن، واختلفوا في جواز الإجمال فيهما.

الثالث: أنه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قال: «لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها» وذلك يدل على إضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم في التحريم، وإلا لما ألزمهم الذم ببيعها. هذا كله إذا كانت المقدرات على حد واحد في الدلالة، أما إذا كان بعضها أعم من غيره فاختار القرافي أنه يتعين إضمار الأعم لما فيه من زيادة الفائدة وتكثيرها مع اندفاع المحذور الذي هو تكثير الإضمار.

وقرره الشيخ تقي الدين في "شرح الإلمام" فقال: وهنا وجه يمكن أن يحصل به مقصود من أراد التعميم، وهو أن يضمر شيئا واحدا، مدلول ذلك مقتض للعموم، فيحصل المقصود من العموم مع عدم تعدد المضمر، مثل أن يضمر في قوله: رفع عن أمتي الحكم، فيعم الأحكام مع غير تعدد في المضمر. انتهى.

وقدر فخر الدين في تفسيره في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [سورة المائدة آية٣]، التصرف في الميتة ليعم تحريم الأكل، والبيع والملابسة وغير ذلك[1].

(و) قد وردت نصوص شرعية متعددة تحلت بهذا الحال -الإضمار-،

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ١٥٧-١٥٨.

فلنورد من ذلك ما يحصل به إيضاح هذا الأمر و(بيانه) ومن ذلك (أن قوله ﷺ لا صيام لمن لم يبيت) أي يجمع وينو ("الصيام من الليل" ظاهره ينفي) وجود (صورة الصوم حسا) لأن النفي مسلط على ذات الصوم نفسه، والواقع -شاهد الحوادث- ينفي هذا الأمر ويقضي باستحالته، فإن ذات الصوم إذا حصلت في الخارج لا سبيل إلى نفيها وارتفاعها وقول النبي -ﷺ- صدق، فلا يجوز حمله على ظاهره هذا (لكن وجب) صرف معناه (ورده إلى) تقدير (الحكم) وإضماره (و) ذلك الحكم (هو نفي الإجزاء) وهو حصول الامتثال أو سقوط القضاء به (أو) نفي (الكمال) أي كمال العبادة -الصوم-.

(و) بناء على هذا فإنه (قد قيل إنه) أي إن هذا الحكم (متردد) ترددا متساوي الطرفين (بينهما) أي بين الإجزاء والكمال، وبذلك (فهو مجمل) منبهم المعنى، وهذا هو اختيار ابن الحاجب والكرخي، وخالف في ذلك الآمدي، واختار ابن دقيق العيد تقدير مضمر واحد عام. قال الزركشي: وأما ابن الحاجب، فإنه قال: التزام الإجمال أقرب من مخالفة الأصل بتكثير الإضمار، وهذا بعينه هو اختيار الكرخي في مثل قوله: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ [سورة المائدة آية ٣]، أن تكون مجملة، وقد صرح ابن الحاجب هناك بمخالفته. واختار الآمدي في باب المجمل بأن التزام محذور الإضمار الكثير أولى من التزام محذور الإجمال في اللفظ لثلاثة أوجه:

أحدها: أن الإضمار في اللغة أكثر استعمالا من اللفظ المجمل، ولو لا أن المحظور في الإضمار أقل ما كان استعماله أكثر.

الثاني: أنه انعقد الإجماع على وجود الإضمار في اللغة والقرآن، واختلفوا في جواز الإجمال فيهما.

الثالث: أنه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قال: «لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها» وذلك يدل على إضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم في التحريم، وإلا لما ألزمهم الذم ببيعها. هذا كله إذا كانت المقدرات على حد واحد في الدلالة، أما إذا كان بعضها أعم من غيره فاختار القرافي أنه يتعين إضمار الأعم لما فيه من زيادة الفائدة وتكثيرها مع اندفاع المحذور الذي هو تكثير الإضمار.

وقرره الشيخ تقي الدين في "شرح الإلمام" فقال: وهنا وجه يمكن أن يحصل به مقصود من أراد التعميم، وهو أن يضمر شيئا واحدا، مدلول ذلك مقتض للعموم، فيحصل المقصود من العموم مع عدم تعدد المضمر، مثل أن يضمر في قوله: رفع عن أمتي الحكم، فيعم الأحكام مع غير تعدد في المضمر. انتهى.

وقدر فخر الدين في تفسيره في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [سورة المائدة آية٣]، التصرف في الميتة ليعم تحريم الأكل، والبيع والملابسة وغير ذلك[1].

هذا ما يتعلق بشأن كون المقتضى مجملا.

وأما إذا قلنا بأنه غير مجمل -وهو غير عام- " فقيل: يصرف إطلاقه في كل عين إلى المقصود اللائق به، حكاه ابن برهان، وقيل: يضمر الموضع المختلف فيه، لأن المجمع عليه مستغن عن الدليل، حكاه الشيخ أبو إسحاق. وقال الأصفهاني في " شرح المحصول ": إن قلنا: المقتضى له عموم أضمر الكل، وإن قلنا: لا عموم له، فهل يضمر ما يفهم من اللفظ بعرف الاستعمال قبل الشرع، أو يضمر حكما من غير تعين وتعيينه إلى المجتهد؟ والأول اختيار الغزالي. والثاني اختيار الآمدي. والثالث التوقف. وهو ظاهر كلام الآمدي

(١) البحر المحيط، ٣/ ١٥٧-١٥٨.

آخرا التعارض المحذورين: كثرة الإضمار والإجمال إذا قيل بإضمار حكم"[1].

هذا بيان هذا المذهب الأول وما يتعلق به من أمور تتم بها صورته.

(و) المذهب الثاني في هذه المسألة هو القول بعمومه -أي المقتضى- وهكذا فإنه قد (قيل إنه) أي المقتضى (عام) وبناء على هذا فإن قوله -ﷺ-: "لا صيام" في هذا الحديث عام حكمه إذ هو شامل (لنفي الإجزاء والكمال) وبهذا فإن "لا صيام" هذا يقدر بعده: كامل ومجزئ وصحيح، فيكون معناه "لا صيام مجزئ ولا كامل ولا صحيح".

والقول بعموم المقتضى هو مذهب جماعة من الحنفية، ونقله القاضي عبد الوهاب عن أكثر الشافعية والمالكية، وصححه النووي في "الروضة" في كتاب الطلاق، فقال: المختار أنه لا يقع طلاق الناسي، لأن دلالة الاقتضاء عامة يعني به ما ورد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ "رفع عن أمتي" فإنه يحتمل أن يكون التقدير: حكم الخطإ أو إثمه أو كل منهما جميعا وقاعدة الشافعي تقتضي التعميم"[2].

(و) هذا القول وهو أن المقتضى يعم وبذلك فإنه عام في هذا الحديث قول (غلط) لا يصح بل هو باطل.

(نعم لو) كان مصب النفي هو المقتضى -بالفتح- لعم، (فلو قال) مثلا (لا حكم لصوم بغير تبييت) له (لكان) هذا (الحكم عاما في) الدلالة على نفي (الإجزاء و)في الدلالة على نفي (الكمال) أيضا، لأن "حكم" في هذا النص نكرة في سياق النفي فيعم.

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ١٥٧.

(٢) البحر المحيط، ٣/ ١٥٦.

(أما إذا) كان مصب النفي هو المقتضي -بالكسر- فإنه لا يعم الحكم المقدر المضمر في ذلك فإذا (قال: لا صيام) مثلا (فـ)إن (الحكم غير منطوق وإنما أثبت ذلك) الحكم (من طريق الضرورة) ضرورة صدق الكلام، أو صحته، فلو لا ذلك ما أثبت، ولا قدر. وما كان عن ضرورة يقتصر فيه على ما ترفع به وتزول، وهي تزول وتندفع بإضمار مضمر واحد من تلك المضمرات المحتملة فيه.

(و) هذا الذي قيل في هذا الحديث (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) من حيث ما يصح أن يقدر فيه ويضمر هو الذي يحق قوله (كذلك) في (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) فإن (معناه) ومدلوله هو رفع (حكم الخطإ والنسيان (و)هو بذلك (لا عموم له) فهو لا يستغرق كل ما يحتمل رفعه شرعا بالخطإ والنسيان.

(و) هذا بخلاف نفي المقتضى بالفتح- في هذا القول- مثلا- فإنه يعم -كما تقدم ذكر ذلك فـ(ـلو) أن الشارع (قال لا حكم) شرعي (للخطإ) يترتب عنه (لأمكن حمله على نفي الإثم والغرم) وضمان المتلف (وغيره) مما يكون إسقاطه بالخطإ أمرا مناسبا (على) وجه (العموم) والاستغراق لأن الخطأ مناسب لإسقاط أثر التكليف به، وهو الحكم، ولفظ حكم في هذا القول نكرة في سياق النفي فيعم.

(و) أما (في قوله لا حكم للصيام) فإنه (لا يمكن أيضا حمله على العموم في الإجزاء ونحو ذلك) كالكمال (لأن الإجزاء والصحة إذا انتفيا) وعدما (كان انتفاء الكمال) أمرا حاصلا (ضرورة) لأن الكمال وجوده متوقف على وجودهما، كما هو مدرك بالبديهة، وعليه فإن العموم بمفهومه الاصطلاحي الحقيقي ليس هو المعنى الذي يكون بين أمرين يجمع بينهما التلازم الضروري

العادي بحيث إذا انتفى أحدهما انتفى الآخر، (و) إنما (العموم) الحقيقي المراد هنا هو (ما) أي المعنى الذي (يشمل) ويعم (معنيين) أو أكثر (يمكن انتفاء كل منهما) أو منها (دون) انتفاء (الآخر) إذ هو مستقل عنه وجودا وعدما.

هذا مضمون هذه المسألة باعتبار الأصل تصورا أو تصديقا، ونختمها بذكر تنبيهات أوردها الزركشي قائلا: تنبيهات:

الأول: أن الصور في المقدرات ثلاث: أحدها: أن تتساوى، ولا يظهر في واحد منها أنه أرجح، فهل هو عام أو مجمل؟ قولان: أرجحهما الثاني.

ثانيهما: أن يترجح بعضها لا بدليل من خارج، بل لكونه أقرب إلى الحقيقة، مثل: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام» ، «ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ، فأصحابنا يقدرون واحدا، ثم يرجحون تقدير ما كان أقرب إلى نفي الحقيقة، وهو الجواز مثلا، سواء كان أعم من غيره أم لا، والخصم يقدر الكل، ثم إمام الحرمين يقول هنا: إن الخصم لا ينبغي له أن يقدر الكل إلا إذا لم يناف بعضها بعضا، فإن تنافيا وارتكب تقدير الكل فقد أساء، مثل "لا صيام" فإن تقدير الكمال ينافي تقدير الصحة، إذ نفي الكمال منهم إثبات الصحة، فلا يصح تقديره مع تقدير نفي الصحة معه. ووافقه على ذلك ابن السمعاني، فقال: لا يجوز انتفاء الفضيلة مع انتفاء الجواز: لأنه لا بد من وجود الجواز، فيتصور انتفاء الفضيلة، وجرى على ذلك ابن دقيق العيد، فإنه قال: والخلاف في هذا إنما يمكن فيما لا تنافي بين مضمونه.

وثالثها: أن يظهر واحد معين بدليل مستفاد من خارج، فلا ينبغي لأحد أن يخالف هنا كما قاله ابن الحاجب، بل يقدر ما ظهر، فإن كان عاما فهو عام، وإلا فلا، فالعام كقوله: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [سورة البقرة آية١٩٧]، أي وقت الحج، والخاص كقوله: «لا هجرة بعد الفتح» أي لا تجب، فإن الإجماع

منعقد على جوازها، وصرح القرافي بجريان الخلاف فيما إذا تعين أحدهما بدليل، وأنه يجوز أن يقال: إنه عام، كما يقول الشافعي في الجمع بين الحقيقة والمجاز مع أن الحقيقة قد تعينت.

الثاني: أن الأصوليين قالوا: إذا تعين للمقتضى أحد المضمرات، كان كظهوره في اللفظ، وردوا ادعاء الكرخي الإجمال، فإن الذي يسبق إلى الفهم من تحريم الميتة تحريم أكلها، ومن تحريم الأمهات تحريم وطئهن، وإذا كان كذلك كان كالملفوظ به فلا إجمال.

وهذا لا يستقيم على قاعدة الشافعي، فإن تحريم الميتة عنده لا يختص بالأكل؛ بل يحرم ملابستها في الصلاة وبيعها وغير ذلك، إلا ما خرج بدليل كالجلد المدبوغ، ولم يعده للشعر، لأن الدباغ لا يؤثر فيه، فنجاسته ثابتة عنده، وهذا موافق لما أشار إليه الآمدي في قوله - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ -: «لعن الله اليهود» الحديث، إلا أن يقرر ذلك بطريق أخرى، وهو أن تحريم أكل الميتة ظاهر في نجاستها، وإذا تنجست بالموت لزم من النجاسة بطلان البيع وعدم صحة الصلاة في شيء منها إلا ما طهر بالدباغ، فهذه الأحكام ناشئة عن النجاسة المأخوذة من تحريم الأكل، وليس في اللفظ إجمال ولا تكثير إضمار، وهذا تقرير حسن.

ولم يسلك الإمام فخر الدين في تفسيره هذه الطريقة؛ بل قدر إنما حرم عليكم التصرف في الميتة، ليفيد عموم التصرف، كالأكل والبيع والملابسات كما هو مذهب الشافعي، وقال: إنه المتعارف من تحريم الميتة لا تحريم أكلها. وفي هذا الكلام ضعف لا يخفى، وهو خلاف ما قرره في المحصول كما مر، وقوله - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ -: «إنما حرم من الميتة أكلها» دليل انصراف تحريم الميتة إلى أكلها، ولا يلزم منه عدم تحريم الملابسة لما مر أن تحريم الأكل ظاهر في النجاسة، وهو معنى مناسب يصلح لترتب الحكم والنجاسة عليه للمنع بما ذكره.

والحاصل أن الكلام في هذه المسألة مفروض فيما إذا لم يقم على تعيين أحد المقدرين دليل، أما إذا اقترن باللفظ قرينة تعينه فإنه يكون كالملفوظ به، كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [سورة المائدة آية٣]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [سورة النساء آية٢٣]، فإن العرف قاض بأن المراد من تحريم الميتة تحريم أكلها، ومن تحريم الأمهات تحريم وطئهن، بخلاف نحو «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» ، فإنه لم يقم دليل يعين أن المراد بالمرفوع الحكم أو غيره.

الثالث: الكلام في هذه يستدعي فهم دلالة الاقتضاء، وهل هي مغايرة للإضمار؟ وقد اختلف في ذلك، فذهب جماعة من الحنفية، منهم أبو زيد الدبوسي إلى عدم المغايرة؛ لأن كلا منهما عبارة عن إسقاط شيء من الكلام، لا يتم الكلام بدونه نظرا إلى العقل أو الشرع أو إليهما، لا إلى اللفظ، إذ اللفظ صحيح منهما، وذهب الجمهور إلى الفرق، ثم اختلفوا في وجه التغاير على أقوال:

أحدها: وبه يشعر كلام الإمام فخر الدين أن الاقتضاء إثبات شرط يتوقف عليه وجود المذكور، ولا يتوقف عليه صحة اللفظ، نحو اصعد السطح، فإنه يقتضي نصب السلم، وهو أمر يتوقف عليه وجود الصعود، ولا تتوقف عليه صحة اللفظ، بخلاف الإضمار فإنه إثبات أمر تتوقف عليه صحة اللفظ، وهذا ضعيف، لأن قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [سورة يوسف آية٨٢]، من باب الإضمار.

ولا يتوقف صحة اللفظ على إضمار الأهل، لأن العقل لا يحيل السؤال من القرية.

وثانيها: ذكره عبد العزيز في " الكشف شرح البزدوي " أن في صورة الإضمار تغيير إسناد اللفظ عند التصريح بالمضمر كالأهل في ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [سورة يوسف آية٨٢]، بخلاف الاقتضاء، فإنه يبقى الإسناد على حاله، ورد أيضا

باتفاق الأصوليين على أن قوله - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» من باب الاقتضاء مع أنه يتغير الإسناد بالمضمر.

وثالثها: أن المضمر كالمذكور لفظا، ولهذا له عموم، ولهذا لو قال لامرأته: طلقي نفسك، ونوى ثلاثا صحت نيته، إذ المصدر مضمر فيه، فكأنه قال طلقي نفسك طلاقا، وأما المقتضي فليس هو كالمذكور لفظا، وكذا لا يعم، ورد بأنا لا نسلم إضمار المصدر في الأولى، لأنه على خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا لضرورة، ولا ضرورة فيه.

قال الصفي الهندي: والصحيح الفرق بينهما من حيث المعنى واللفظ، أما من حيث المعنى فالمقتضي أعم من المضمر، لأن المقتضي قد يكون مشعورا به للمتكلم، وقد لا يكون، بخلاف المضمر، فإنه لا يكون إلا يكون مشعورا به؛ لأنه اسم مفعول من أضمره المتكلم، فعلى هذا كل مضمر مقتضى، ولا عكس، وأما من حيث اللفظ، فمن وجهين:

أحدهما: أن الإضمار إنما يستعمل حيث يعرفه كل أحد، لأنه عبارة عن إسقاط شيء يدل عليه الباقي، بخلاف الاقتضاء، فإنه قد يحتاج فيه إلى تأمل ونظر.

وثانيهما: أن في صورة الإضمار تغيير إسناد اللفظ عند التصريح بالمضمر، وفي الاقتضاء قد يكون كذلك، كقوله: «رفع عن أمتي الخطأ» وقد لا يكون كما في اصعد السطح، وكذلك في اعتق عبدك عني، والحاصل أنهما يفترقان من جهة الغفلة عن الشيء وتغير الإسناد، وهما متحدان في أن المقصود بالكلام لا يتم إلا بهما.

وقال عبد العزيز في "شرح البزدوي": وجعل الأصوليون منا ومن الشافعية والمعتزلة ما يضمر في الكلام لتصحيحه على أقسام.

أحدها: ما أضمر لضرورة صدق المتكلم، كقوله: «رفع عن أمتي».

والثاني: ما أضمر لصحته عقلا، كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [سورة يوسف آية ٨٢].

والثالث: ما أضمر لصحته شرعا، كقوله: اعتق عبدك عني، وشمول مقتضى، ولذلك قالوا في حده: هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق، ثم اختلفوا، فذهب الشافعي إلى القول بجواز العموم في الثلاثة، وبعضهم إلى المنع فيها، وهو أبو زيد وذهب البزدوي وشمس الأئمة السرخسي وصدر الإسلام إلى أن اسم المقتضي يطلق على الثالث فقط، وسموا الباقي محذوفا ومضمرا، وقالوا بالعموم في المضمر دون المقتضي[1].

وبهذا انتهى الكلام في هذه المسألة الثالثة.

(١) البحر المحيط، ٣/ ١٥٨إلى ١٦٢.

المسألة الرابعة

(مسألة) الفعل المتعدي هل يعم كل مفعولاته عموم اللفظ العام لأفراده وبذلك تكون دلالته عليها بالوضع، لأنه يدل عليها بالمطابقة. أو لا يعم جميع تلك الأفراد وإنما هو دال على الماهية ودلالته عليها لزومية؟

في ذلك خلف، وهكذا فإن هذا (الفعل المتعدي إلى مفعول) وقد نطق به منفيا أو مشروطا دون التصريح بمفعوله الذي قصد نفيه وربط الشرط به على وجه التعيين (اختلفوا في أنه بالإضافة) والنسبة (إلى مفعولاته) التي قد تعرف بالعادة العامة (هل يجري مجرى العموم) الذي قام بالألفاظ العامة أو لا؟ في ذلك خلف.

(فقال أصحاب أبي حنيفة) والقرطبي والإمام الرازي وابن البناء: إنه (لا عموم له) وبناء على هذا لا يخصص، (حتى) إنه (لو قال) قائل (والله لا آكل و) هو قد (نوى) بذلك (طعاما بعينه) كلحم أو خبز مثلا، (أو قال: إن أكلت فأنت طالق و)هو قد (نوى) بذلك (طعاما بعينه لم يقبل) تخصيص قوله -حلفه وطلاقه المعلق- هذا بنيته هذه، ولا تقييده بذلك، حتى إنه يحنث بأكل أي طعام كيفما كان بناء -عند هؤلاء: الحنفية ومن وافقهم هنا- على أن النفي في هذا الكلام للماهية، والماهية لا تنتفي إلا بانتفاء جميع الأفراد أي جميع المواكيل، فدلالة هذا القول -لا آكل- على هذا الحكم دلالة عقلية لزومية، والماهية المنفية بذلك لا يتحقق انتفاؤها إلا إذا كانت جميع أفرادها منتفية.

وأما غير الحنفية فإنه يرى في هذا الشأن أن دلالة " لا آكل أو إن أكلت" على المواكيل إنما هو مثل قولك: " لا كلمت رجلا" وأنت تقصد زيدا فهذا تنفع فيه النية لأن دلالة رجل على زيد دلالة مطابقة بمعنى أن مسمى رجل صادق عليه.

وقد قبل الأحناف كغيرهم تأثير النية في نحو لا كلمت رجلا، ورفضوه في

نحو "لا أكلت" بناء على أن نحو لا كلمت رجلا دلالته المطابقة ونحو لا أكلت دلالته بالالتزام وهكذا فرقوا بين القولين. قال القرافي في شأن هذه التفرقة: " ثم إن هذه القاعدة لم أر لهم عليها دليلاً بل دعوى مجردة، ويدل على بطلانها قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ «وإنما لكل امرئ ما نوى» وهذا قد نوى شيئاً فيكون له والأصل عدم المانع عن النية حتى يذكروا دليلاً عليه.

وأما استدلال أصحابنا عليهم بالمصدر إذا نطق به نحو: لا أكلت أكلاً بإلزام ظاهر؛ لأن النحاة اتفقوا على أن ذكر المصدر بعد الأفعال إنّما هو تأكيد للفعل والتأكيد للفعل لا ينشئ حكماً، بل ما هو ثابت قبله، فإذا صح اعتبار النية معه وجب اعتبارها قبله. فهذا كلام حق.

وأم إلزامهم لنا عدم جواز التخصيص بالزمان والمكان وقياسهم المفعول به على المفعول فيه، فنحن لا نساعدهم ولا الشافعية على الحكم في الظرفين، بل إذا قال: والله لا أكلت، ونوى يوماً معيناً أو مكاناً معيناً لم يحنث بغيره، فيلزمهم ما ألزمناهم ولا يلزمنا ما ألزمونا)[1].

(و)هكذا يكون الحكم عند الحنفية أيضا -وهو عدم تأثير النية بالتخصيص أو التقييد- فيما (لو قال) قائل لزوجته: (إن خرجت فأنت طالق) فأطلق في لفظ الخروج (ثم قال أردت مكانا بعينه) يعني أنه قال: إنني أردت بقولي: "إن خرجت" إن خرجت إلى المكان الفلاني -لمكان ذكره بعينه- فإنه (لم) يعني لا (يقبل) منه ذلك أيضا، بل إنه لو خرجت هذه المرأة إلى أي مكان طلقت (وكذلك) يكون الحكم أيضا لو قال والله لا أضرب ثم ادعى أنه (نوى بالضرب) الضرب بـ(ـآلة بعينها) كالسيف أو العصا -مثلا- فإنه لا يقبل منه ذلك إذ لا يخصص كلامه بذاك ولا يقيد به.

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ص١٨٥-١٨٦.

(و)قد (استدل أصحاب أبي حنيفة) ومن وافقهم على مذهبهم هذا بما تقدم ذكره كما استدلوا -أيضا- (بأن هذا) الفعل المتعدي المجرد عن ذكر مفعوله هو (من قبيل) وجنس (المقتضي) السابق بيانه وذكر حكمه، وبذلك (فـ)ـإنه (لا عموم له) وإنما قلنا إنه من قبيل المقتضي (لأن الأكل) الوارد في هذا القول -لا آكل- (يستدعي مأكولا بالضرورة) ضرورة صحة الكلام وتمامه (لا أن) هذا اللفظ -لا آكل- دل عليه و (تعرض له) بوضعه ودلالته اللغوية، وبذلك (فـ) إنه ليس بمنطوق و (ما ليس منطوقا لا عموم له) لأن العموم من عوارض الألفاظ فقط -كما سبق بيان ذلك-، وكل متعلقات هذه الأحداث هي من الضروريات الطبيعية لوجودها (فالمكان) ضروري (لـ)ـتحصيل (الخروج والطعام) ضروري (لـ)ـتحصيل (الأكل، والآلة) ضرورية (لـ)ـتحصيل (الضرب) فكل ذلك ضروري لتحصيل ما ذكر من هذه الأفعال وإدخالها إلى الوجود فهي من حيث كونها ضرورية لما ذكر (كالوقت لـ)ـتحصيل (الفعل والحال للفاعل) فإنه لا يخلو من قيام حال معينة به، كالقيام، والقعود، والفرح أو القلق ونحو ذلك مما قد لا يخلو منه فاعل وما كان من قبيل الضروري لا يدخله التخصيص ولا التقييد.

(و)مثل هذا الذي ذكر من هذه الأمثلة ما (لو قال: أنت طالق) وأطلق في ذلك فلم يقيده بشرط ولا بغيره (ثم قال: أردت به) أي بهذا الطلاق وقوع الطلاق عليها (إن دخلت الدار) فقط (أو أردت به) أي بما ذكرته من الطلاق أنها طالق إن دخلت الدار (يوم الجمعة) فإنه كذلك (لم) أي لا (يقبل) قوله هذا، فلا يترتب عنه تخصيص ولا تقييد لهذا اللفظ الذي أطلقه، بل إن هذا الطلاق ناجز نافذ عند الحنفية ومن وافقهم في هذه المسألة (وكذلك) كان الحكم في إطلاق اللفظ مع ادعاء نية القصد إلى عدد معين فإنهم (قالوا لو نوى بقوله "أنت طالق" عددا) معينا كطلقتين أو طلقة واحدة (لم) ينفعه ذلك ولم (يجز)ـه في تقييده

لفظه المطلق هذا بل تجري عليه ماهية الطلاق وحقيقته بلا قصر على عدد.

(وجوز أصحاب الشافعي رَحِمَهُ‌ٱللَّهُ) ومن وافقهم في هذه المسألة (ذلك) هذه الإشارة قد تكون راجعة إلى الفعل المذكور -الفعل المتعدي- فتفيد أنه قد جوز أصحاب الشافعي كونه عاما؛ وهذا الاحتمال هو الراجح.

ويحتمل أن تكون راجعة إلى مضمون هذه الجزئية الأخيرة فتفيد أن هذا الطلاق يتقيد بذلك القصد ويخصص به، وبذلك فإن لهذا المطلق ما نوى.

هذا هو حال -مذهب الحنفية ومن وافقهم- وما تعلق به من بحوث وأثمار أنظار. وهو المذهب الأول في هذه المسألة.

المذهب الثاني مذهب الجمهور -مذهب المالكية والحنابلة والشافعية، وأبي يوسف- وهو أن الفعل يعم جميع مفعولاته بالوضع عموم اللفظ العام لأفراده ومسمّياته، وبذلك فإن (الإنصاف) يقتضي (أن هذا) المدلول لهذا الفعل (ليس من قبيل المقتضى) السابق بيان حاله، والذي ما قدر وأضمر إلا لتحصيل صدق الكلام المقتضي وصحته، فما دل عليه لفظ لا آكل -مثلا- ليس من هذا القبيل (ولا هو) مما اقتضت الضرورة العادية وجوده لتحقيق الفعل (من قبيل الوقت والحال) القائم بالفاعل على الإطلاق (فإن اللفظ المتعدي إلى المفعول) وهو الفعل وما في حكمه كاسم الفاعل (يدل على المفعول بصيغته ووضعه) لأنه وضع للدلالة عليه فهو مقدر الوجود وإن حذف، فعلاقته به علاقة وضعية لغوية. وحذفه من الكلام يؤذن بالعموم والاستغراق، وهذا الحكم مقرر عند البيانيين بالأصالة ثم نقله عنهم غيرهم فالمفعول على كل حال متعلق بالفعل وضعا ولغة.

(فأما الحال) الذي يكون عليه الفاعل (و)كذلك (الوقت) والمكان (فمن ضرورة) حصول و (وجود الأشياء) الأفعال وغيرها (لكن لا تعلق لها

بالألفاظ) فالواضع لها غير ملاحظ لهذه الضرورات في وضع الألفاظ لتكون دالة عليها ولا هو معتبر لهذا، وبذلك فإن الألفاظ لا تتعلق بها من جهة وضعها ودلالتها اللغوية.

قال الآمدي: "وذلك لأن الفعل؛ وهو قوله: أكلت غير متعد إلى الزمان والمكان، بل هو من ضرورات الفعل فلم يكن اللفظ دالا عليه بوضعه، فلذلك لم يقبل تخصيص لفظه به لأن التخصيص عبارة عن حمل اللفظ على بعض مدلولاته، لا على غير مدلولاته بخلاف المأكول على ما سبق"[1].

(و) هذا الذي وقع به الفصل بين ما ذكر من الزمان والحال وبين المفعول -وهو أن ما ذكر أولا طلب وجوده بالضرورة، وأن المفعول قضى بوجوده لفظ الفعل بوضعه- هو نفسه ما يكون به الفصل بين مدلول هذا الفعل والمقتضى -الفتح- فإن (المقتضى) هذا ما قضي بإضماره وتقديره لأن اللفظ دل عليه فإن اللفظ لم يقتضه ولم يدل عليه، وإنما الذي قضى بوجوده هو (ضرورة صدق الكلام) كلام الشارع لأن كلام الشارع لا يجوز وقوع الكذب فيه، فلا بد من تقدير ما يدل على أنه صدق، وذلك (كـ)ـما في قوله ﷺ: "لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل" فإنه لا بد من تقدير ما يدل على صدقه كالكمال، والإجزاء، والصحة.

خلاصة القول أن هذا الإضمار والتقدير في حق المقتضى لم يكن إلا من جهة صدق الكلام (أو) من جهة (ضرورة وجود) وحصول الفعل (المذكور) في الكلام، بحيث لو لم يضمر ذلك المضمر استحال حصول ذلك الأمر المذكور، وذلك يمثل له بكل ما يجب أن يوجد شرطه مقدرا مقدما وإن لم يلفظ به كما في (قوله اعتق عني فإنه) قول (يدل على) خروج هذا العبد عن

(١) الإحكام، ٢/ ٣٦٨.

ملك سيده و (حصول) هذا (الملك) للمعتق عنه، وانتقاله من مالكه -سيده- إليه (قبله) أي قبل حصول هذا العتق لأنه لا سبيل إلى أن يعتق عنك مالا تملك، فإن العتق شرطه الملك، وحصول هذا الملك للمعتق عنه ثابت في هذا القول -اعتق عني- (لا من حيث) دلالة هذا (اللفظ) وهو "اعتق عني" فإنه لا يدل عليه بأي وجه من أوجه الدلالة (لكن) حصول دلالته عليه تقرر ووقع (من حيث كون الملك) لذي الرق (شرطا) شرعيا (لتصور) وقوع وحصول (العتق) له (شرعا) فإن عتق الشخص من لا يملك أمر لا سبيل إليه شرعا.

هذا حال المقتضى من حيث وجوده معتبرا في الكلام ومقدار فيه، (أما الأكل فـ)ـإنه (يدل على المأكول، و) كذلك (الضرب) فإنه يدل (على الآلة) (و) مثله (الخروج) فإنه أيضا يدل (على المكان) ولهذا فإن ذلك كله (تتشابه نسبته إلى الجميع) وبناء عليه (فهو بالعموم أشبه) و بهذا فإنه يلحق به في بناء الأحكام الظنية التي قد تقرر به وتبنى.

(فإن قيل) لم قلتم إن دلالة ما ذكر -من دلالة الفعل المتعدي- على العموم أشبه، أو أنه ليس للعموم على الإطلاق وهذا كله غير مسلم فإن دلالته على العموم ظاهرة ألم تروا أنه (لا خلاف في أنه لو أمر) مأمور (بالأكل والضرب والخروج كان ممتثلا) لهذا الذي أمر به (بـ)ـأكل (كل طعام) يعني بأكل أي طعام (وبـ)ـالضرب بـ(كل آلة) يعني وبالضرب بأي آلة (و)بالخروج إلى (كل مكان) يعني إلى أي مكان. وما يوهمه ظاهر كلام المصنف من اشتراط جمع ما ذكر من المأمورات لتحصيل الامثال ليس بمراد له، بل لو أمر بالأكل، فأكل أي طعام امتثل، وهكذا الضرب والخروج وغيرهما من كل مأمور به من هذا الصنف.

(و) هكذا يكون الحكم فيما (لو علق) شخص ما (العتق) بما ذكر من هذه الأفعال (حصل بالجميع) بجميعها يعني بأي فرد منها، فلو قال -مثلا- إن

أكلت فأنت حر فإنه يحصل هذا العتق بأي أكل أكله و مثل هذا الحكم هو الجاري في سائر الأفعال الأخرى المذكورة (فـ) إذا تقرر (هذا) فإنه (يدل على) أن هذه الألفاظ (للعموم) فكيف يدعى أنها ليست كذلك و أن أقصى ما تفيده هو الشبه باللفظ العام؟

(قلنا: ليس ذلك) الذي ذكرتم من حصول الامتثال للأمر بأي فرد من أفراد المأمور شيئا حاصلا (لأجل) اتصاف هذه الألفاظ بـ(العموم) والاستغراق (ولكنه) أمر حاصل (لأجل أن ما علق عليه) قد ثبت و (وجد) في واقع الأمر (والآلة والمكان والمأكول غير متعرض له) أي لذكره في هذا الكلام (أصلا) بأي وجه من وجوه الدلالة (حتى) أنه (لو تصور) وجود (هذه الأفعال) ووقوعها (دون) هذه الأشياء أي دون (الطعام والآلة والمكان والمأكول) -وقد يكون هو الطعام فيكون تكرارا، ولا شك أن لفظ المأكول يغني ذكره عن ذكره- فإنه (يحصل الامتثال) لذلك الأمر وتقع طاعة الآمر به (و)بذلك فإن هذا كله (هو كالوقت والحال) التي تقوم بالفاعل مما لا يكون مطلوبا إلا من حيث كونه ضروريا لحصول تلك الأفعال، وعليه (فإنه إن أكل) هذا الحالف أن لا يأكل (وهو داخل في الدار أو خارج) منها (أو راكب أو راجل) يمشي على رجليه (حنث) لا لعموم اللفظ -الأكل- لذلك وشموله له باعتباره فردا من أفراده وإنما هو لإمكان حصول ذلك الملفوظ في الأحوال كلها، ومثل ذلك أيضا يقال فيما لو أمر بفعل فأتى به وهو داخل البيت أو خارجه وكان راكبا أو ماشيا -مثلا- فإنه قد أتى بما أمر به (وكان ممتثلا) لما أمر به من ذلك مطيعا، لا لعموم لفظ المأمور به لذلك وشموله له (لكن لـ)ـصحة (حصول) ذلك الأمر (الملفوظ) به (في الأحوال) التي تعرض للمأمور (كلها) سواء كانت قائمة بالخارج أو قائمة بذاته. وهذا كله بين بشهادة واقع الحال والأمر.

وإذا ثبت عندك هذا الأمر وتقرر في نفسك أن الفعل المتعدي ليس من

قبيل الحال والوقت ولا المقتضى أدركت أن عموم الفعل هذا هو الراجح خلافا لما عليه الحنفية ومن وافقهم في ذلك.

وفائدة هذا الخلاف لا تظهر في جميع الجزئيات التي قد تكون واقعة تحته (وإنما تظهر فائدة) هذا الخلاف في اتصاف هذا الفعل بـ(ـالعموم) والاستغراق وعدم اتصافه بذلك (في) شأن وحكم (إرادة) اللافظ به (بعض هذه الأمور) التي هي مأكول معين وآلة معينة، ومكان معين، وزمان معين، وحال معين؛ بحيث تكون النية مؤثرة فتفيد التخصيص أو لا.

(والأظهر عندنا) بناء على ما تقدم ذكره (جواز نية البعض) من هذه الأمور المذكورة حين التلفظ بالحلف بشيء مما ذكر من الأكل بصيغة لا آكل -الفعل المتعدي- مثلا ونحوه، فهذا الملفوظ به لو قصد به مفرد من مفرداته لكان ذلك مقبولا وجائزا (و) بذلك (فـ)ـإنه (جار) من حيث دلالته (مجرى) اللفظ الذي لـ(ـلعموم) كاسم الشرط وصيغة الجمع ونحو ذلك (و) أنه (مفارق للمقتضى كما ذكرنا)ـه وبيانه في الكلام السابق على وجه التفصيل.

وبناء على هذا -وهو أن الفعل المتعدي يجري مجرى العام- مضى المالكية -كما سبق ذكر ذلك- في بنائهم للفروع الفقهية المقامة على هذه القاعدة.

قال الأبياري: " والصحيح عندنا قبول نية التخصيص، وقصد الزيادة في التطليق على مقتضى المصدر، فيلزمه إذا قال: أنت طالق طلقتين، ويرجع ذلك عندنا إلى أن التطليق الذي نطق به، لم ينطق به على جهة الإطلاق، بل إنما قصده من جهة كونه مخصوصا. ويدل عليه أنه لو نطق بطلقتين، لقبل ذلك منه، فلو لم يكن للإطلاق صلاحية ذلك، لم يقبل التقييد بالعدد بعد ذلك. ولما قبل العدد على جهة التفسير، دل على أنه قام بقلب المطلق خاصا.

ولا نقول: إن هذه زيادة على ما تضمنه اللفظ الأول، بل تفسير له، فيصير بمثابة ما لو قال: زوجتي طالق، وأراد زينب. وكذلك التقييد بالزمان والمكان والآلة. فإذا لم يرد أن اللفظ تعرض لهذه الجهات، ولكن كان للفظ صلاحية الشمول والقصر على البعض، فإذا قصد المتكلم القصر، فقد حمل اللفظ على ما يسوغ حمله عليه، ويكون ما يذكره مبينا لما قصده، بالإضافة إلى من يخاطبه"[١].

هذا منتهى الكلام على هذه المسألة الرابعة.

(١) التحقيق والبيان، ١/ ٩٢٣.

المسألة الخامسة

(مسألة) عموم الفعل النبوي المثبت ذي الجهات. هذا هو عنوان هذه المسألة.

والذي تقرر في هذه المسألة هو أنه (لا يمكن دعوى العموم في الفعل) وإن انقسم إلى جهات وأقسام (لأن الفعل) كما تشهد بذلك حقيقته الطبيعية (لا يقع إلا على وجه) واحد منها (معين) فلا يكون عاما لجميع هذه الجهات والأقسام، وعليه (فـ)إنه (لا يجوز أن يحمل على وجه) أي حال لأنه (يمكن أن يقع عليه) أي على ذلك الوجه فيكتفى بذلك الإمكان في إثبات هذا الحمل والذهاب إليه مع الإعراض عن الأوجه الأخرى المحتملة بلا دليل يقضي بذلك.

وإنما قلنا بأنه لا يجوز هذا الحمل فيه (لأن سائر الوجوه) الجهات والأقسام الممكنة في حقه (متساوية بالنسبة) إلى وقوعه عليها بالاحتمال، وكذلك هي متساوية (إلى جهلنا به) وبحقيقة أمره فهو مجهول العين بالنسبة لنا، والمحتملات فيه جهلنا بها واحد. وعليه فإن حمله على العموم والاستغراق لها ممتنع لأنه لا يتصف به (و)هذا أمر بين فإن (العموم) هو (ما) يستفاد من اللفظ العام ويدل عليه بوضعه (ويتساوى بالنسبة إلى دلالة) ذلك (اللفظ عليه) وبذلك يكون صالحا لاستغراق جميع أفراده على وجه التساوي، والفعل المثبت ليس كذلك لما تقدم من أنه لا يقع إلى على وجه واحد (بل) إن هذا (الفعل) من حيث انقسامه إلى أوجه وأقسام مختلفة متساوية من جهة احتمال وقوعه على واحد منها، ومن حيث جهلنا بها كذلك (كاللفظ المجمل) المنبهم المعنى (المتردد) من حيث دلالته (بين معان متساوية في صلاح اللفظ) لها، فإنه لا سبيل إلى حمله على معنى له دون غيره إلا بدليل خارجي يقضي بذلك، وأما إذا بقي مطلقا على إجماله فإنه لا سبيل لحمله على واحد من معانيه.

وإذا كان هذا الفعل من حيث دلالته كاللفظ المجمل، فإنه إن عرف المراد به بدليل آخر أو قرينة معتبرة في ذلك حمل عليه، وإن لم يعرف ذلك صير إلى التوقف في حقه، قال الزركشي: " الفعل المثبت إذا كان له جهات ليس بعام في أقسامه، لأنه يقع على صفة واحدة، فإن عرف تعين وإلا كان مجملا يتوقف فيه)[1]. هذا هو حكم هذا الفعل النبوي.

(و) أما (مثاله) فمنه (ما روى عن النبي -ﷺ-) من (أنه صلى) العشاء (بعد غيبوبة الشفق)- متفق عليه، وقد روي بألفاظ مختلفة- والشفق اسم مشترك بين الحمرة والبياض وعليه فإن صلاته -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- هذه احتمل أن تكون بعد الحمرة كما احتمل أن تكون بعد البياض، وبناء على هذا (فـ) ـإنه ربما (قال قائل: الشفق شفقان الحمرة والبياض وأنا أحمله على وقوع صلاة رسول الله -ﷺ) وحصولها (بعدهما جميعا).

نعم قد يقول قائل ذلك لكن هذا الحمل ممتنع بناء على أن هذا الفعل النبوي لا يقع إلا على وجه واحد، نعم يصح هذا الحمل إن وقع على أساس حمل هذا اللفظ المشترك -الشفق- على معنييه المذكورين بحيث يكون معنى هذا الحديث حينئذ "صلى بعد الشفقين" قال الآمدي: " فلا يمكن حمل ذلك على وقوع فعل الصلاة بعدهما على رأي من لا يرى حمل اللفظ المشترك على جميع محامله، وإنما يمكن ذلك على رأي من يرى ذلك كما سبق تحقيقه. فإن قول الراوي: صلى بعد غيبوبة الشفق ينزل منزلة قوله: صلى بعد الشفقين"[2]. والراجح ما تقدم ذكره من الحكم بامتناع هذا الحمل.

(و) من أمثلة هذه المسألة (كذلك) قولهم: (صلى رسول الله -ﷺ- في

(١) البحر المحيط، ٣/ ١٦٦.

(٢) الإحكام، ٢/ ٣٦٩.

الكعبة) متفق عليه ولفظه: عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ دَخَلَ الْكَعْبَةَ هُوَ وَأُسَامَةُ، وَبِلَالٌ، وَعُثْمَانُ بْنُ طَلْحَةَ الْحَجَبِيُّ، فَأَغْلَقَهَا عَلَيْهِ، ثُمَّ مَكَثَ فِيهَا. قَالَ ابْنُ عُمَرَ: فَسَأَلْتُ بِلَالًا، حِينَ خَرَجَ: مَا صَنَعَ رَسُولُ اللهِ ﷺ؟ قَالَ: «جَعَلَ عَمُودَيْنِ عَنْ يَسَارِهِ، وَعَمُودًا عَنْ يَمِينِهِ، وَثَلَاثَةَ أَعْمِدَةٍ وَرَاءَهُ - وَكَانَ الْبَيْتُ يَوْمَئِذٍ عَلَى سِتَّةِ أَعْمِدَةٍ - ثُمَّ صَلَّى».

وظاهر هذا الحديث أن صلاته هذه يحتمل أنها كانت فرضا ويحتمل أنها كانت نفلا والاحتمالان متساويان، ولا يتصور وقوعها فرضا ونفلا، وبناء على هذا (فـ) إنه (ليس لقائل) أي مستدل بهذا الخبر (أن يستدل به على جواز) إيقاع (الفرض في البيت) الحرام -الكعبة- (مصيرا) منه (إلى) أن لفظة (الصلاة تعم النفل والفرض) معا، وإنما قلنا إنه ليس لهذا المستدل أن يستدل بذلك على ما ذكر (لأنه) أي لأن لفظ الصلاة (إنما يعم) ما يطلق عليه (لفظ الصلاة) واسمها، وهو الفرض والنفل (لا فعل الصلاة) الذي هو حدث خارجي لا يمكن وقوعه إلا على وجه واحد، وهذا أمر بين فإن اسم الصلاة يعم الفرض والنفل (أما الفعل) يعني فعل الصلاة (فـ) هو (إما أن يكون فرضا فلا يكون نفلا أو يكون نفلا فلا يكون فرضا) لما بينهما من التقابل. قال الآمدي: " وفي هذا المعنى أيضا قول الراوي: «كان النبي - ﷺ - يجمع بين الصلاتين في السفر»، فإنه يحتمل وقوع ذلك في وقت الأولى، ويحتمل وقوعه في وقت الثانية، وليس في نفس وقوع الفعل ما يدل على وقوعه فيهما، بل في أحدهما. والتعين متوقف على الدليل.

وأما وقوع ذلك منه - ﷺ - متكررا على وجه يعم سفر النسك وغيره، فليس أيضا في نفس وقوع الفعل ما يدل عليه، بل إن كان ولا بد فاستفادة ذلك إنما هي من قول الراوي: كان يجمع بين الصلاتين.

ولهذا فإنه إذا قيل: كان فلان يكرم الضيف يفهم منه التكرار دون القصور على المرة الواحدة.

وعلى هذا أيضا يجب أن يعلم أن ما فعله النبي - ﷺ - واجبا كان عليه أو جائزا له لا عموم له بالإضافة إلى غيره، بل هو خاص في حقه إلا أن يدل دليل من خارج على المساواة بينه وبين غيره في ذلك الفعل، كما لو صلى وقال: صلوا كما رأيتموني أصلي، أو غير ذلك.

فإن قيل: فقد أجمعت الأمة على تعميم سجود السهو في كل سهو، بما روي عنه - ﷺ - أنه سها في الصلاة فسجد، وكذلك اتفقوا على تعميم ما نقل عن عائشة أنها قالت: "كنت أفرك المني من ثوب رسول الله - ﷺ -، وهو في الصلاة" في حق كل أحد، حتى إن الشافعي استدل بذلك على طهارة مني الآدمي، واستدل به أبو حنيفة على جواز الاقتصار على الفرك في حق غير النبي مع حكمه بنجاسته.

وكذلك إجماعهم على وجوب الغسل من التقاء الختانين بقول عائشة: فعلته أنا ورسول الله - ﷺ - واغتسلنا، وأيضا فإن النبي - ﷺ - كان إذا سئل عن حكم أجاب بما يخصه، وأحال معرفة ذلك على فعل نفسه.

فمن ذلك لما سألته أم سلمة عن الاغتسال قال: "أما أنا فأفيض الماء على رأسي" ومن ذلك أنه لما سئل عن قبلة الصائم قال: "«أنا أفعل ذلك»"، ولولا أن للفعل عموما لما كان كذلك.

قلنا: أما تعميم سجود السهو، فإنه إنما كان لعموم العلة، وهي السهو من حيث إنه رتب السجود على السهو بفاء التعقيب، وهو دليل العلية كما يأتي ذكره لا لعموم الفعل.

وكذلك الحكم في قوله: "«زنى ماعز فرجم»" وفي قوله: "«رضخ يهودي

رأس جارية فرضخ رسول الله - ﷺ - رأسه»".

وأما العمل بخبر عائشة في فرك المني ووجوب الغسل من التقاء الختانين، وإفاضة الماء على الرأس وقبلة الصائم، فكل ذلك مستند إلى القياس لا إلى عموم الفعل لتعذره"[1].

هذا منتهى القول في هذه المسألة الخامسة هنا.

(١) الإحكام، ٢/ ٣٧٠ إلى ٣٧٢.

المسألة السادسة

(مسألة) فعل النبي ﷺ العبادي هل له عموم بالإضافة إلى غيره من أفراد أمته، أو لا؟

وكذلك ما خوطب به هل يعم غيره أو لا؟

اختلف في ذلك.

والراجح في ذلك هو أن (فعل النبي -عَلَيْهِ السَّلَامُ- كما لا عموم له) ولا استغراق له (بالإضافة إلى أحوال الفعل) أقسامه ووجوهه (فـ) إنه (لا عموم له) كذلك (بالإضافة إلى غيره) من أفراد الأمة (بل يكون خاصا في حقه ﷺ) لأن الفعل لا دلالة فيه على التعدي منه -ﷺ- إلى من سواه، وبهذا يقصر عليه ويخص به (إلا أن يقول) عَلَيْهِ السَّلَامُ قولا يدل على عموم هذا الفعل له ولغيره من هذه الأمة، وذلك كأن يقول (أريد بـ)ـهذا (الفعل) الصادر مني (بيان حكم الشرع) المتقرر (في حقكم) وتبليغه لكم وذلك (كما قال -ﷺ- في شأن الصلاة «**صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**»(1). أخرجه البخاري وغيره وقوله -عَلَيْهِ السَّلَامُ- في شأن الحج (خذوا عني مناسككم) ونحو ذلك مما وقع فيه التصريح بالاشتراك، فإن لم يصرح بما يدل على أن فعله الصادر منه يعمه وأمته فإنه يبقى مقصورا عليه، ومخصصا به؛ لأن فعله قاصر عليه لا يتعداه باعتبار حقيقته، ولم تجعل الأفعال أدلة حتى ينظر في خصوصها وعمومها، فإن استقر في الشرع قصد المساواة في الحكم كما في حق الواحد منا فهذا يتلقى من أمر زائد على الفعل لا من جهة الفعل على الخصوص.

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر، إذا كانوا جماعة، رقم الحديث (٦٣١).

(بل) قد (نزيد) إثباتا وتقريرا التحقق هذا الاختصاص وحصول هذا التفرد بما يدل عليه (ونقول) في ذلك موردين له: اعلم أن الخطاب الموجه للنبي ﷺ نحو ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝١﴾ [سورة المدثر آية١]- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۝١﴾ [سورة المزمل آية١] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ [سورة المائدة آية٦٧] و(قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ﴾ [سورة الأحزاب آية١] و)كذلك (قوله سبحانه: ﴿لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [سورة الزمر آية٦٥]، مختص به -ﷺ- بحكم اللفظ) إذ الضمير المبيّن لعين المخاطب به في هذه الآية قاض بذلك فالمواجه بهذا هو الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثم إنه قد نودي بلفظ النبي والمزمل والمدثر والرسول وبضميره الذي قصد به على وجه مقطوع به مما يكون دالا على إفراده بالخطاب وما فيه من حكم، ومقتضى ذلك تخصيصه بذلك؛ وأما كون هذا متوجها إليه باعتبار الإمكان فإنه يتقرر على قاعدة استحالة توجيه الشارع التحذير لشخص ما يستحيل صدور ذلك الفعل المحذر منه؛ فالظاهر يقتضي هذا الاختصاص.

(وإنما يشاركه غيره) فيه (بدليل) خارجي يقضي بتلك المشاركة لما في الأمر العام بالتقوى، أو يختص به غيره كما في آية التحذير من الشرك والتوعد عليه فإنه عَلَيْهِ السَّلَامُ غير مخاطب به. قال الزركشي: "أما ما قامت قرينة على أن المقصود به غيره، وأتى بلفظه لجلالة وقوع المشافهة معه، كما في قوله تعالى: ﴿لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [سورة الزمر آية٦٥]، فهذا لا مدخل له فيه - ﷺ - بلا خلاف، وعلى هذا فذكر ابن الحاجب هذه الآية في صورة المسألة ليس بجيد، وكيف يحتج بمخاطبة الأنبياء بذلك وهم معصومون، بل ذلك على سبيل الفرض، والمحال يصح فرضه لغرض"[1]. فكل ذلك وما أشبهه إنما كان بدليل خارجي أو بقرينة حالية (لا بموجب اللفظ) الذي

(١) البحر المحيط، ٣/ ١٨٧.

خوطب به على وجه التعيين والاختصاص، وبعض الخطاب مخصوص به عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بدليل الخطاب وبأدلة أخرى فهو لا يشاركه فيه غيره من أمته، وذلك (كقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [سورة المائدة آية٦٧]، وقوله تعالى: ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ﴾ [سورة الحجر آية٩٤]، نعم، قد يشاركه غيره في الصدع بما أمر به من الحق وتبليغ شرع الله تعالى، إلا أن ذلك يحصل بأدلة أخرى قضت بذلك، ومنها الأدلة الواردة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي الاقتداء به -عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- في مثل هذا التكليف الشرعي.

وهذا الذي ذهب إليه المصنف هنا من اختصاص هذا الخطاب به عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ- وأنه لا يشمل غيره هو مذهب الشافعية جمهورهم، والأشعرية والمعتزلة وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

(وقال قوم) آخرون كل (ما ثبت) من حكم وخطاب (في حقه عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ فهو ثابت في حق غيره) من الناس جميعا -بناء على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة- فلا يستثنى من ذلك (إلا ما دل الدليل أنه خاص به) عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ كتزوج تسع ووجوب قيام الليل عليه -عند بعض الناس- والوصال في الصوم، وما جرى مجرى ذلك مما هو مختص به والقائلون بهذا القول منهم أحمد وأبو حنيفة وأصحابهما والمالكية وهو ظاهر كلام إمام الحرمين ونسب لمالك. قال الرهوني: " قول المالكية وظاهر قول مالك أنه عام. واحتج على أن مالكا قال بذلك بما ورد في المدونة عنه من أن ردة المرأة مزيلة للعصمة مستدلا على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [سورة الزمر آية٦٥]"، هذا ما ذكره الرهوني، ونقله عنه الشنقيطي في (نشر البنود). والظاهر أن نسبة هذا القول لمالك أخذا من قوله هذا في المدونة غير مسلم لأن هذه الآية النبي -ﷺ- غير مخاطب بها في واقع الأمر، وإن كان ظاهرها يقتضي ذلك،

فإن المخاطب بها غيره كما تقدم ذكر ذلك، وعليه فاستدلال الإمام مالك بها على ما ذكر استدلال بنص عام مخصوص بغير النبي -ﷺ؛ لأنه معصوم من الشرك وهو ثابت بالأدلة القطعية من ذلك: "أنه الشافع المشفع يوم القيامة" و"أعماله التي تصدر منه يوم القيام"، وكذلك ما تقرر في حقه من أوصاف ككونه "البشير النذير السراج المنير والداعي إلى الله ونحو ذلك" وكل ذلك يقضي باستحالة صدور الشرك منه، وبهذا يتقرر صرف اللفظ إلى غيره.

(و) أما (هذا) القول -وهو أن ما ثبت في حقه عَلَيْهِ السَّلَامُ ثابت في حق غيره إلا ما دل الدليل على اختصاصه به- فإنه قول (فاسد) وذلك (لأن الأحكام) الشرعية (قسمت إلى حكم) خاص بالنبي -ﷺ- فكان ذلك مما خص به شرعا، وحكم خاص بالأمة وحدها دون النبي -عَلَيْهِ السَّلَامُ- كحرمة جمع أكثر أربع من الزوجات في عصمة رجل واحد، (و)إلى حكم (عام) يشمله عَلَيْهِ السَّلَامُ وغيره بلا فرق.

وهذا هو الغالب في الأحكام الشرعية، وعليه فإن الأحكام الشرعية تقرر من حيث كونها عامة أو خاصة على وفق ذلك ومقتضاه (فالأصل) في أخذ الأحكام من أدلتها النصية واستنباطها منها هو (إتباع موجب الخطاب) على وفق وضعه وما دل عليه لغة سواء كان عاما أو خاصا وبناء على ذلك (فما ثبت)وروده (بـ)ـصيغ عامة كـ(مثل قوله تعالى: "يأيها الذين آمنوا" و) قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ (و)قوله سبحانه: ﴿يَٰعِبَادِيَ﴾ (و) قوله تعالى: ﴿أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ فـ)ـإنه (يتناول النبي -ﷺ-) لأنه من المؤمنين ومن الناس ومن العباد. وكونه عَلَيْهِ السَّلَامُ فردا من أفراد هؤلاء قد قضي بذلك في حقه قطعا، فما ذكر من هذه النصوص يعمه ويعم غيره، (إلا ما استثني) منه عَلَيْهِ السَّلَامُ منها (بدليل) كما في آية الميراث، ونكاح الأربع وما جرى مجرى ذلك.

(و)أما (ما ثبت للنبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) مخاطبا به وحده (كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ ونحو ذلك (فـ) إنه (يختص به عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) ولا يشاركه فيه غيره وبذلك فهو مخصوص به مقصور عليه، فأمته غير داخلة معه فيه (إلا ما دل الدليل على) أنه قد حصل فيه (الإلحاق) يعني إلحاق أمته به (فيه) وأنهم مثله في الحكم الوارد فيه كما في أمره تعالى له عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالتقوى، والأخذ بالعفو، والأمر بالعرف، والإعراض عن الجاهلين، ونحو ذلك. (و) قد يصدر القول الإلهي بخطاب إلى النبي ﷺ ولكنه قد يعم لدليل أوجب ذلك كما في (قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [سورة الطلاق آية١])، فإنه (عام) يشمل النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- وغيره، وذلك (لأن ذكر النبي -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ-) ليس مسوقا لإفادة الاختصاص وتوجيه الخطاب إليه على سبيل إفراده بالحكم وإنما (جرى) ذكره عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- (في صدر) أي أول هذا (الكلام) -الآية- (تشريفا) له ورفعا لمقامه لتخصيصه بالنداء والذكر (وإلا فـ)إن (قوله تعالى) (طَلَّقْتُمُ) قول (عام في صيغته) لكونه خطابا بصيغة الجمع -جمع المخاطبين- ومثل هذا لا نزاع في عمومه وشموله للنبي وغيره.

هذا ما تقرر في هذه المسألة، وقد رجح المصنف فيها كما ترى مذهب العموم في الخطاب النبوي، وقد ساقه كما ترى ولم يستدل عليه بما قد يعتبر دليلا أصوليا عليه قاضيا بذلك، وقد أورده الآمدي فقال: " ودليلنا في ذلك أن الخطاب الوارد نحو الواحد موضوع في أصل اللغة لذلك الواحد، فلا يكون متناولا لغيره بوضعه. ولهذا فإن السيد إذا أمر بعض عبيده بخطاب يخصه لا يكون أمرا للباقين. وكذلك في النهي والإخبار وسائر أنواع الخطاب.

كيف وإنه من المحتمل أن يكون الأمر للواحد المعين مصلحة له، وهو مفسدة في حق غيره، وذلك كما في أمر الطبيب لبعض الناس بشرب بعض

الأدوية، فإنه لا يكون ذلك أمرا لغيره لاحتمال التفاوت بين الناس في الأمزجة والأحوال المقتضية لذلك الأمر.

ولهذا خص النبي - ﷺ - بأحكام لم يشاركه فيها أحد من أمته من الواجبات والمندوبات والمحظورات والمباحات، ومع امتناع اتحاد الخطاب وجواز الاختلاف في الحكمة والمقصود يمتنع التشريك في الحكم، اللهم إلا أن يقوم دليل من خارج يدل على الاشتراك في العلة الداعية إلى ذلك الحكم، فالاشتراك في الحكم يكون مستندا إلى نفس القياس لا إلى نفس الخطاب الخاص بمحل التنصيص أو دليل آخر.

فإن قيل: نحن لا ننكر أن الخطاب الخاص بالواحد لا يكون خطابا لغيره مطلقا، بل المدعى أن من كان مقدما على قوم، وقد عقدت له الولاية والإمارة عليهم وجعل له منصب الاقتداء به، فإنه إذا قيل له: اركب لمناجزة العدو وشن الغارة عليه وعلى بلاده، فإن أهل اللغة يعدون ذلك أمرا لأتباعه وأصحابه.

وكذلك إذا أخبر عنه بأنه قد فتح البلد الفلاني وكسر العدو، فإنه يكون إخبارا عن أتباعه أيضا، والنبي - ﷺ - ممن قد ثبت كونه قدوة للأمة ومتبعا لهم، فأمره ونهيه يكون أمرا ونهيا لأمته إلا ما دل الدليل فيه على الفرق.

ويدل على صحة ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [سورة الطلاق آية ١]، ولم يقل إذا طلقت النساء فطلقهن، وذلك يدل على أن خطابه لأمته، وأيضا قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ إِذَا قَضَوۡاْ مِنۡهُنَّ وَطَرٗاۚ﴾ [سورة الأحزاب آية ٣٧]، أخبره أنه إنما أباحه ذلك ليكون ذلك مباحا للأمة، ولو كانت الإباحة خاصة به لما انتفى الحرج عن الأمة.

وأيضا فإنه قد ورد الخطاب بتخصيصه - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ - بأحكام دون أمته كقوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةٗ مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ إلى قوله: ﴿خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾، وكقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ﴾، ولو لم يكن الخطاب المطلق له خطابا لأمته، بل خاصا به لما احتيج إلى بيان التخصيص به هاهنا.

وما ذكرتموه من احتمال التفاوت في المصلحة والمفسدة فغير قادح مع ظهور المشاركة في الخطاب كما تقرر.

ولهذا جاز تكليف الكل مع هذا لظهور الخطاب، وجاز تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع عند ظن الاشتراك في الداعي مع احتمال التفاوت بين الأصل والفرع في المصلحة والمفسدة.

والجواب لا نسلم أن أمر المقدم يكون أمرا لأتباعه لغة، ولهذا فإنه يصح أن يقال: أمر المقدم ولم يأمر الأتباع، وإنه لو حلف أنه لم يأمر الأتباع لم يحنث بالإجماع.

ولو كان أمره للمقدم أمرا لأتباعه لحنث، نعم غايته أنه يفهم عند أمر المقدم بالركوب وشن الغارة لزوم توقف مقصود الأمر على إتباع أصحابه له، فكان ذلك من باب الاستلزام لا من باب دلالة اللفظ مطابقة ولا ضمنا، ولا يلزم مثله في النبي - ﷺ - بشيء من العبادات أو بتحريم شيء من الأفعال أو إباحتها من حيث إنه لا يتوقف المقصود من ذلك على مشاركة الأمة له في ذلك.

وقوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾، فخطاب عام مع الكل على وجه يدخل فيه النبي - ﷺ - وغيره من الأمة، وتخصيص النبي في أول الآية بالنداء جرى مجرى التشريف والتكريم له.

كيف وإن في الآية ما يدل على أن خطاب النبي لا يكون خطابا للأمة، فإنه لو كان كذلك لما احتيج إلى قوله: ﴿طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ﴾، لأن قوله: إذا طلقت النساء فطلقهن كاف في خطاب الأمة مع اتساقه مع أول الآية.

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا﴾ لا حجة فيه على المقصود.

وقوله: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ ليس فيه ما يدل على أن نفي الحرج عن المؤمنين في أزواج أدعيائهم مدلول لقوله زوجناكها، بل غايته أن رفع الحرج عن النبي - ﷺ - كان لمقصود رفع الحرج عن المؤمنين، وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول المصلحة، وعموم الخطاب غير متعين لذلك.

وما ذكروه من الآيات الدالة على خصوصية النبي - ﷺ - بما ذكروه لا يدل على أن مطلق الخطاب له عام لأمته، بل إنما كان ذلك لقطع إلحاق غيره به في تلك الأحكام بطريق القياس، ولو لم يرد التخصيص لأمكن الإلحاق بطريق القياس"(١).

هذا لب وعين ما استدل به من يرى اختصاصه عَلَيْهِ السَّلَامُ بالخطاب الوارد نحوه بصيغة تختص به.

ولب ما استدل به من يرى خلاف ذلك هو: أن النبي -ﷺ- قدوة والأمة متبعون له، فهؤلاء شركاؤه في الخطاب المختص به لغة، فكل ما خوطب به فإن الأمة مخاطبة به أيضا وقال ابن النجار: " واستدل القائلون بالعموم بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَـٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [سورة الأحزاب آية٣٧]، فعلل الإباحة بنفي الحرج عن أمته. ولو اختص به الحكم لما كان علة لذلك وأيضا ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن

(١) الإحكام، ٢/ ٣٧٩ إلى ٣٨٣.

دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾، ولو كان اللفظ مختصا لم يحتج إلى التخصيص.

فإن قيل: الفائدة في التخصيص عدم الإلحاق بطريق القياس ولذلك رفع الحرج.

قلنا ظاهر اللفظ مقتض للمشاركة، لأنه علل إباحة التزويج برفع الحرج عن المؤمنين، وكذلك قضاؤه بالخصوصية. فالقياس بمعزل عن ذلك.

وأيضا ما في مسلم "أنه ﷺ سأله رجل، فقال: تدركني الصلاة وأنا جنب، أفأصوم؟ فقال النبي ﷺ: "وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم" فقال: لست مثلنا يا رسول الله، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال "والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي"

فدل الحديث من وجهين.

أحدهما: أنه أجابهم بفعله، ولو اختص الحكم به لم يكن جوابا لهم.

والثاني: أنه أنكر عليهم مراجعتهم له باختصاصه بالحكم، فدل على أنه لا يجوز المصير إليه.

ولأن الصحابة كانوا يرجعون إلى أفعاله ﷺ فيما يختلفون فيه من الأحكام، كرجوعهم في التقاء الختانين، وفي صحة صوم من أصبح جنبا، وغير ذلك.

قال المخالفون: المفرد لا يتناول غيره لغة.

قلنا: محل النزاع ليس في اللغة، بل في العرف الشرعي.

قالوا: يوجب كون خروج غيره تخصيصا.

قلنا: من العرف الشرعي مسلم، إذا ظهرت له مشاركتهم له. في الأحكام ثبتت مشاركته لهم أيضا، لوجود التلازم ظاهرا، فإن ما ثبت لأحد المتلازمين

ثبت للآخر؛ إذ لو ثبت لهم حكم انفردوا به دونه لثبت نقيضه في حقه دونهم، وقد ظهر الدليل على خلافه.

ومحل الخلاف فيما يمكن إرادة الأمة معه أما ما لا يمكن إرادة الأمة معه فيه، مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝ قُمۡ فَأَنذِرۡ ۝﴾، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾، ونحوه، فلا تدخل الأمة فيه قطعا، ومنه ما قامت قرينة فيه على اختصاصه به من خارج نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمۡنُن تَسۡتَكۡثِرُ ۝﴾[1].

وبناء على هذا ذهب الحنفية إلى صحة عقد النكاح بلفظ الهبة، كما ذهب بعض العلماء إلى جواز التخيير للزوجات استدلالا بتخيير رسول الله -ﷺ- نساءه، ولما ذهب بعض الناس إلى أنه بنفس التخيير تطلق المخيرة ردت عائشة -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- على ذلك القائل وقالت: «**خَيَّرَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَاخْتَرْنَاهُ، فَلَمْ يَعُدَّهُ طَلَاقًا**»[2]. وإن كان التخيير قد ورد فيه خطاب مختص بالرسول ﷺ.

هذا منتهى القول في هذه المسألة وهي كما يرى قد وقع فيها الخلط بين مسألتين اثنتين بل بين ثلاث مسائل لكن الثالثة فصلتها عنهما: وسيأتي بيانها:

المسألة الأولى مسألة عموم الفعل النبوي لغيره من الناس.

والمسألة الثانية مسألة مخاطبة الرسول ﷺ، بلفظ يختص به هل يشمله وأمته أو يختص به، والذي يظهر أن هذا التصرف من فعل المصنف لأنه عطف المسألة الثانية على الأولى بلفظ "بل" فقال (بل نزيد ونقول) ولعله فعل ذلك لما يراه من الترابط بين موضوعي المسألتين، والخطب في ذلك سهل.

والله -تعالى- أعلم.

---

(١) مختصر التحرير، ٣/ ٢١٩ إلى ٢٢٢.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب بيان أن تخير امرأته لا يكون طلاقا إلا بالنية، رقم الحديث (١٤٧٧).

المسألة السابعة

مسألة خطاب النبي -ﷺ- لأحد من أمته من غير بيان أنه مختص به وحده، هل هو خطاب للباقين أو لا فيقتصر به على من وجه إليه وحده؟

هذه المسألة أدرجها المصنف في تضاعيف المسألة السابقة، وقد أفردتها بالذكر لأن ذلك هو الصواب لأن موضوعها مختلف عن ما سلف، ولأن ذلك -الإفراد بالذكر- هو ما جرى عليه أرباب هذا الفن ومضوا عليه. هذا ما يتعلق بشأن إفراد هذا الموضوع بالترجمة مما يدل على استقلاله.

أما ما تقرر في حكم هذه المسألة وأثمرته الأنظار الأصولية فيه فهو الخلف وانقسام الرأي فيه إلى مذهبين:

المذهب الأول: أنه خطاب للباقين، كالمخاطب به، وهذا مذهب الحنابلة.

واستدلوا على ذلك بقولهم: إنه عام له ولغيره لأنه لو اختص المخاطب به لم يكن النبي -ﷺ- مبعوثا إلى الجميع، كما استدل على ذلك أيضا بالإجماع على أخذ الصحابة بما ورد بصيغة مختصة، كما في قصة ماعز، وبروع بنت واشق، وأخذ الجزية من مجوس هجر، وغير ذلك.

ورد هذا بأن التعميم كان بموجب التساوي في السبب، وليس بدلالة هذا اللفظ.

كما استدل على ذلك بعدم رجوع الصحابة إلى الشك في قضايا الأعيان كقضية ماعز ودية الجنين والمفوضة والسكنى للمبتوتة وغير ذلك.

قال ابن النجار في هذا المساق: " وأما قوله ﷺ لأبي بردة: "ولا تجزي عن أحد بعدك" فلولا أن الإطلاق يقتضي المشاركة لم يخص، وكذلك تخصيص خزيمة بجعل شهادته كشهادتين.

وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سورة سبأ آية ٢٨]، وقوله عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ "بعثت إلى الأحمر والأسود".

قالوا: لتعريف كل ما يختص.

قلنا: إذا لم يكن اختصاص ظهر اقتصار الحكم بما ذكرناه. وأيضا فقول الراوي "نهى رسول الله ﷺ، أو قضى" يعم، ولو اختص بمن سوقه له لم يعم لاحتمال سماع الراوي أمرا أو نهيا لواحد، فلا يكون عاما.

قالوا: لنا ما تقدم من القطع والتخصيص. قلنا: سبق جوابهما.

قالوا: يلزم منه عدم فائدة حكمي على الواحد.

قلنا: الحديث غير معروف أصلا[1]. هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة وهذا هو ما استدل به عليه.

المذهب الثاني هو: أنه لا يعم غير المخاطب وعلى هذا الشافعية.

وقد استدل أرباب هذا المذهب على مذهبهم هذا بأن الخطاب الوارد نحو الواحد موضوع في أصل اللغة لذلك الواحد فلا يكون متناولا لغيره بوضعه، ولهذا فإن السيد إذا أمر بعض عبيده بخطاب يخصه لا يكون أمرا للباقين. وكذلك في النهي والأخبار وسائر أنواع الخطاب، كيف وأنه من المحتمل أن يكون الأمر للواحد المعين مصلحة له وهو مفسدة في حق غيره، وذلك كما في أمر الطبيب لبعض الناس بشرب بعض الأدوية فإنه لا يكون ذلك أمرا لغيره لاحتمال التفاوت بين الناس في الأمزجة المقتضية لذلك الأمر، وعليه فإن الشارع قد يخص شخصا ما بحكم دون ما سواه لحكمة شرعية في ذلك مخصوصة به.

(١) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، ٣/ ٢٢٨-٢٢٩-٢٣٠.

هذا أساس ما استدل به على هذا المذهب وما اعتصم به في شأنه.

قال الآمدي في هذا الشأن: " فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بالنص والإجماع والمعنى. أما النص فقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سورة سبأ آية٢٨]، وقوله، ﷺ: " «بعثت إلى الناس كافة وبعثت إلى الأحمر والأسود» " وقوله: " «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» ".

وأما الإجماع فاتفاق الصحابة على رجوعهم في أحكام الحوادث إلى ما حكم به النبي - عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ - على آحاد الأمة.

فمن ذلك رجوعهم في حد الزنى إلى ما حكم به على (ماعز)، ورجوعهم في المفوضة إلى قصة (بروع بنت واشق)، ورجوعهم في ضرب الجزية على المجوس إلى ضربه - عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ - الجزية على مجوس هجر.

ولولا أن حكمه على الواحد حكم على الجماعة لما كان كذلك.

وأما المعنى فهو أن النبي - ﷺ - خصص بعض الصحابة بأحكام دون غيره، فمن ذلك قوله - ﷺ - لأبي بردة في التضحية بعناق: " «تجزئك ولا تجزئ أحدا بعدك» "، وقوله لأبي بكرة لما دخل الصف راكعا: " «زادك الله حرصا ولا تعد» " وقوله لأعرابي زوجه بما معه من القرآن: " «هذا لك وليس لأحد بعدك» ".

وتخصيصه لخزيمة بقبول شهادته وحده، وتخصيصه لعبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير.

ولولا أن الحكم بإطلاقه على الواحد حكم على الأمة لما احتاج إلى التنصيص بالتخصيص.

والجواب عن الآية وعن قوله: " «بعثت إلى الناس كافة وإلى الأحمر

والأسود» " أنه وإن كان مبعوثا إلى الناس كافة فبمعنى أنه يعرف كل واحد ما يختص به من الأحكام كأحكام المريض والصحيح والمقيم والمسافر والحر والعبد والحائض والطاهر وغير ذلك، ولا يلزم من ذلك اشتراك الكل فيما أثبت للبعض منهم.

وعن قوله: " «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» " أنه يجب تأويله على أن المراد به أنه حكم على الجماعة من جهة المعنى والقياس لا من جهة اللفظ لثلاثة أوجه:

الأول: أن الحكم هو الخطاب، وقد بينا في المسألة المتقدمة أن خطاب الواحد ليس هو بعينه خطابا للباقين.

الثاني: أنه لو كان بعينه خطابا للباقين لزم منه التخصيص بإخراج من لم يكن موافقا لذلك الواحد في السبب الموجب للحكم عليه.

الثالث: أنه لو كان خطابه المطلق للواحد خطابا للجماعة لما احتاج إلى قوله: " «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» " أو كانت فائدته التأكيد، والأصل في الدلالات اللفظية إنما هو التأسيس.

ثم وإن كان حكمه على الواحد حكما على الجماعة فلا يلزم اطراده في حكمه للواحد أن يكون حكما للجماعة، فإنه فرق بين حكمه للواحد وحكمه عليه والخلاف واقع في الكل.

وأما ما ذكروه من رجوع الصحابة في أحكام الوقائع إلى حكمه على الآحاد فلا يخلو، إما أن يقال: بذلك مع معرفتهم بالتساوي في السبب الموجب، أو لا مع معرفتهم بذلك، الثاني خلاف الإجماع، وإن كان الأول فمستند التشريك في الحكم إنما كان الاشتراك في السبب لا في الخطاب.

وأما المعنى فقد سبق الجواب عنه في المسألة المتقدمة"(١).

وبناء على هذا فإن قول النبي -ﷺ- لهند بنت عتبة: «**خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ، بِالْمَعْرُوفِ**»(٢). خطاب خاص بها (وكذلك قول النبي ﷺ لأبي هريرة "افعل") لم أظفر بهذا اللفظ منصوصا عليه، وقد تكون العبارة في الأصل "كما لو قال النبي ﷺ لصحابي كأبي هريرة مثلا: افعل كذا"، فإنه يعم، فتأمل.

(و)مثله قوله -عَلَيْهِ السَّلَامُ- (لـ)ـعمر لما طلق ابنه عبد الله (ابن عمر) زوجه وهي حائض: مره فليـ(ـراجعها) فإنه (خاص) بالمخاطب به فحكمه مقصور عليه بمقتضى مدلول اللفظ وموجب صيغته، وهو محل النظر ومورد القول هنا، وهذا بين فإن صيغة هذا الخطاب قاضية بهذا القصر والحصر، فالحكم الثابت به مقصور على المخاطب به، و(يشمل) هذا (الحكم غيره) من الناس (بدليل آخر) يقضي بهذا الشمول (مثل التساوي في السبب -العلة- القاضي بالقياس، ومثل قوله -عَلَيْهِ السَّلَامُ- (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة) تقدم بيان أن هذا الخبر لا أصل له بهذا اللفظ، فيكون المتمسك به في ذلك هو القياس (أو ما جرى مجراه) مما هو دليل ثابت في واقع، كعموم الأحكام الشرعية لكل الناس ونحو ذلك.

هذا منتهى القول في هذه المسألة.

---

(١) الإحكام، ٢/ ٣٨٣ إلى ٣٨٦.

(٢) صحيح البخاري، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، رقم الحديث (٥٣٦٤).

المسألة الثامنة

(مسألة) حكاية الصحابي وقوع فعل نبوي نحو أمر رسول الله -ﷺ- بكذا ونهى عن كذا نحو "نهى عليه السلام - عن بيع الغرر" ونحو "أمر النبي ﷺ بقتل الوزغ"هل يفيد العموم أو لا؟

في ذلك خلف تجلى في مذهبين:

المذهب الأول أنه عام، فيشمل كل منهي عنه بذلك النهي، وكل مأمور به بذلك الأمر. وعلى هذا المذهب الحنابلة، كما يؤخذ من ظاهر كلامهم وهو مذهب ابن الحاجب في لفظ (نهى) وهو ظاهر كلام الآمدي فقد قال: " إن الصحابي الراوي من أهل العدالة والمعرفة باللغة، فالظاهر أنه لم ينقل صيغة العموم إلا وقد سمع صيغة لا يشك في عمومها، لما هو مشتمل عليه من الداعي الديني والعقلي المانع له من إيقاع الناس في ورطة الالتباس، وإتباع ما لا يجوز إتباعه وبتقدير أن لا يكون قاطعا بالعموم، فلا يكون نقله للعموم إلا وقد ظهر له العموم والغالب إصابته فيما ظنه ظاهرا، فكان صدقه فيما نقله غالبا على الظن، ومهما ظن صدق الراوي فيما نقله عن النبي - ﷺ - وجب اتباعه"[1].

وقال ابن النجار مثل هذا القول[2].

وعلى هذا القرطبي، وهو أيضا مما مضى عليه الشافعي وأصحابه في استدلالات لهم وأحكام فروع قال الزركشي: قول الصحابي: «نهى عن بيع الغرر» ، وعن " نكاح الشغار "، و«أمر بقتل الكلاب»، ظاهر كلامهم أنه ليس بعام أيضا، وأنه مثل " قضى "، وصرح به الغزالي وغيره. وهذا ليس بصحيح

---

(١) الإحكام، ٢/ ٢٧٢-٢٧٣.

(٢) شرح الكوكب المنير، ٢/ ٢٣١.

كما قاله القرطبي، لأن " أمر، ونهى " عبارة عن أنه وقع منه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - خطابا التكليف اللذان هما الأمر والنهي، فلما لم يذكر الصحابة مأمورا ولا منهيا مخصوصا، علم أن المخاطب بذلك كل المكلفين كسائر خطابات التكليف ثم إن صدر أمره ونهيه لواحد بعينه، فهو يتوجه للجمع.

قلت: وقد احتج الشافعي على بطلان بيع اللحم بالحيوان بمطلق من جنسه وغيره بعموم قوله: «نهى عن بيع اللحم بالحيوان» وقد احتج أصحابه بالنهي عن بيع الغرر على كثير من المسائل، وكذلك «لعن الله الواصلة والمستوصلة»[1].

ومقتضى قول أرباب المذهب هذا هو عموم هذا النهي -النهي عن الغرر- لكل غرر، وعموم هذا الأمر -القتل- لكل وزعة. -مثلا- فيكون ذلك العموم مصبه المنهي عنه، والمأمور به. وهذا هو محل الخلاف. أما عموم هذا الحكم لكل المسلمين، وكون هذا النهي نهيا لجميع الأمة وكون هذا الأمر أمرا لجميع الأمة فهذا قد تقرر أنه الصواب. وقد سبق ذكر ذلك وبيانه في كتاب السنة.

المذهب الثاني: أنه غير عام، وعلى هذا جمهور الأصوليين، وعليه فإن (قول الصحابي نهي النبي -ﷺ- عن كذا كـ)ـقول أبي هريرة نهى رسول الله -ﷺ- عن (بيع الغرر) -أخرجه مسلم وأبو داود وغيرهما- (و) قول أبي هريرة -أيضا- نهى رسول الله -ﷺ- عن (نكاح الشغار) أخرجه البخاري وغيره "والشغار هو التزويج المتبادل بلا صداق"، (و)كذلك (غيره) أي غير ما ذكر من قول الصحابي هذا هو قول (لا عموم له) فهو لا يشمل كل أفراد هذا المنهي عنه فقوله مثلا "نهى النبي -عَلَيْهِ السَّلَامُ- عن الغرر" لا يشمل كل غرر، كما أن قوله "نهى عَلَيْهِ السَّلَامُ عن الشغار" لا يشمل كل شغار، وإنما قلنا

(١) البحر المحيط، ٣/ ١٧٠-١٧١.

إنه لا عموم في ذلك ونحوه (لأن الحجة في) الفعل (المحكي) وهو لا عموم له (لا في قول) الصحابي (الحاكي) لهذا الفعل، (ولفظه) الذي عبر به وإن كان ظاهره العموم لورود المفرد المعرف فيه وهو الغرر والشغار.

(و) هذا بين فإن (ما رواه)- هكذا بالنسخ التي تتداول عندنا، ومعناه بين؛ وهو ما أخبر عنه، وقد يكون هذا اللفظ مصحفا عن "رآه" الذي عبر به الرازي وغيره- يعني أبصره (الصحابي) الراوي لهذا الخبر (حتى حكى) هذا (النهي يحتمل أن يكون فعلا لا عموم له) لكونه على صورة مخصوصة فيها غرر فـ (نهى عنه النبي -ﷺ-) لذلك ثم إن الصحابي عبر عن ذلك بصيغة عامة لظنه عموم هذا الحكم (ويحتمل) كذلك (أن يكون) قد سمع لفظا (خاصا) فظنه عاما فعبر عنه بصيغة عامة (ويحتمل أن يكون) ما سمعه (لفظا عاما) فأخبر بقول يطابقه فتتعارض في ذلك هذه الاحتمالات (فإذا تعارضت) في لفظ ما (الاحتمالات) التي بعضها قرينة للخصوص وبعضها قرينة العموم (فـ)ـإنه (لم يمكن إثبات العموم) فيه لأن دلالة الألفاظ لا تثبت (بالتوهم) بل لا بد من الاعتماد على غلبة الظن، إن تعذر القطع والجزم في ذلك.

(و) بناء على عروض هذه الاحتمالات في هذا الضرب من القول فإن كل فرد منه تجرى فيه هذه الاحتمالات (فإذا قال الصحابي: " نهى) النبي -ﷺ- عن (بيع الرطب) -بضم الطاء وفتح الراء- وهو نضيج البسر قبل أن يثمر (بالتمر) -مثلا- أخرجه أبو داود بلفظ: نهى رسول الله -ﷺ- عن بيع الرطب بالتمر نسيئة"- (فـ)إنه يحتمل أن يكون هذا الصحابي (قد سمع الرسول -عَلَيْهِ السَّلَامُ- ينهى عنه) أي عن هذا البيع (و) كان منه -عَلَيْهِ السَّلَامُ- هذا النهي بلفظ عام وذلك كأن (يقول أنهاكم عن بيع الرطب بالتمر" ويحتمل) كذلك (أن يكون قد سئل عن واقعة) أي بيعة (معينة) لها صورتها الخاصة بها (فنهى عنها) لتلك الخصوصية القائمة بها، وعليه فإن (التمسك بعموم هذا) الضرب

من القول (تمسك بتوهم) قيام (العموم) به فيكون ذلك تمسكا بعموم متوهم (لا) تمسكا (بـ) عموم (لفظ عرف عمومه بالقطع) وعلى الجزم.

(وهذا) الحمل لهذا النهي على الخصوص أو العموم إنما يتماشى (على مذهب من يرى) أن (هذا) الضرب من القول (حجة في) إثبات (أصل النهي) الشرعي، وأنه لفظ دال على ذلك، وأما من يرى أنه ليس دليلا على ثبوت النهي أصلا، فإنه لا يعتد به -أي بهذا القول- أصلا، (و) هذا أمر قد تقدم بيانه فأنت خبير بأنه (قد قال قوم) لعل المراد بهم من لا يجيزون رواية الحديث بالمعنى: إنه لا يدل مثل هذا القول على النهي، بل (لا بد) في الدلالة على النهي من إيجاد صيغة تدل على النهي من؛ وذلك كـ(ـأن يحكي الصحابي) الراوي (قول الرسول ولفظه) نفسه الدال على النهي صراحة (وإلا) يفعل ذلك (فـ)ـإن حكايته النهي -بالصيغة المذكورة- أمر لا يقبل أنه نهي حقيقة إذ (ربما سمع) من لفظ النبي وقوله (ما يعتقده نهيا باجتهاده) وعلى وفق فهمه (و)هو في واقع الأمر (لا يكون نهيا) بل قد يكون المراد به شيئا آخر مما ترد له صيغة "لا تفعل" من المعاني (فإن قوله) أي القائل (لا تفعل) مدلوله الحقيقي (فيه خلاف) فقد اختلف في (أنه للنهي) حقيقة (أو لا) كما تقدم بيان ذلك في مجاري الكلام على النهي في القسم الثالث من هذا القطب الثالث.

(و) هذا الذي حصل من الخلف في هذا اللفظ هو (كذلك) الذي حصل (في ألفاظ آخر) كأمرنا، وأمر، ونهينا، بل قد جرى مثل ذلك في "افعل" صيغة الطلب نفسها.

(و) هذا الذي قرر في شأن هذا الضرب من القول -نهى رسول الله ﷺ عن كذا ونحوه- من أنه لا يدل على النهي ما لم يرو الراوي عن الشارع ما يدل على ذلك صريحا هو (كذلك) ما يصار إليه فيما (إذا قال) الصحابي (نسخ)

الشارع كذا، أو نسخ الحكم الفلاني أو الآية الفلانية فإنه أيضا لا يقبل قوله هذا (ما لم يقل سمعت النبي -ﷺ- يقول نسخت آية كذا) معينا لها، وإنما لا يقبل قوله هذا (لأنه ربما يرى) بنظره الفقهي واجتهاده (ما ليس بنسخ نسخا) بل ربما يكون ذلك بيانا- تخصيصا أو تقييدا- أو غير ذلك (وهذا قد ذكرناه في باب الأخبار، وهو أصل السنة في القطب الثاني) نعم هذه المسألة قد تقدم إيرادها وبيانها في مباحث "النسخ" مفصلا فيها الكلام.

هذا منتهى القول في هذه المسألة الثامنة هنا.

المسألة التاسعة

(مسألة) قول الصحابي قضى رسول الله ﷺ نحو "قضى رسول الله -ﷺ- بالشفعة" وهي استحقاق الشريك حصة شريكه ممن انتقلت إليه بعوض للجار هل هو عام في مورده أو لا؟

الذي انتهى إليه النظر الأصولي في الحكم المقرر في هذه المسألة واستقر عليه هو الخلف، وافتراق القول فيه إلى مذهبين:

المذهب الأول: أنه عام، والذين ذهبوا إلى عموم صيغة النهي المذكورة -نهى رسول الله- ﷺ- عن كذا- قالوا بعموم هذا القول أيضا، وقد انضم إليهم بعض من لم ير عموم صيغة النهي المذكورة كابن الحاجب وابن الساعاتي، قال الزركشي: "وأطلق ابن الحاجب أن الفعل المثبت ليس بعام في أقسامه، ثم اختار في نحو قوله: «نهى عن بيع الغرر» ، «وقضى بالشفعة للجار» أنه يعم الغرر والجار مطلقا، وقد سبقه إلى هذا شيخه الأبياري، فإنه ذكره في "شرح البرهان" سؤالا، والآمدي بحثا، فارتضاه ابن الحاجب وأقامه مذهبا، وتبعه ابن الساعاتي في "البديع". وقال ابن دقيق العيد في "شرح العنوان": اختار بعض الفضلاء وكأنه يريد ابن الحاجب - عموم نحو «قضى بالشفعة للجار» بناء على عدالة الصحابي، ومعرفته باللغة، ومواقع اللفظ، مع وجوب أن تكون الرواية على وفق السماع من غير زيادة ولا نقصان"[1].

وقد استدل أرباب هذا المذهب على هذا الذي ذهبوا إليه في حق هذه الصيغة بما استدل به على عموم الصيغة المذكورة، وقد تم إيراده وسوقه، فلا حاجة إلى اجتراره، وذو الرغبة في العلم به يرجع إليه هناك. هذا ما يتعلق بهذا المذهب الأول هنا.

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ١٦٨-١٦٩.

المذهب الثاني: مذهب من قال إنه لا يعم وإنه لا فرق بينه وبين "نهى" المذكور، وبناء على هذا فإن (قول الصحابي قضى النبي ﷺ بالشفعة للجار) -لم اظفر به بهذا اللفظ ورواه أحمد والأربعة بلفظ: الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها، وإن كان غائبا إذا كان طريقهما واحدا" (و)كذلك قول الصحابي قضى النبي -ﷺ- (بالشاهد واليمين) -رواه- مسلم عن ابن عباس بلفظ: أن رسول الله ﷺ: "قضى بيمين وشاهد" وهكذا كل قول تصدر بلفظ (قضى) لا يعم إذ هو (كقوله نهى في أنه لا عموم له)، وإنما قلنا بأن ذلك كله لا يعم (لأنه حكاية) فعل (والحجة في) الفعل (المحكي) لا في قول الحاكي ولا في لفظه (و) هذا الذي حكاه (لعله حكم) ورد (في) حق (عين) أي شخص معين، أو أمر معين، فيكون ذلك الحكم قضية عين (أو)لعله (كان) من الشارع (بخطاب خاص مع شخص) وإذا كان هذا كله محتملا في شأن هذا القول (فكيف يتمسك بـ) ما يتوهم من (عمومه) واستغراقه ويعتصم به (فيقال -مثلا-: يقضى بالشاهد واليمين في) كل قضية، فيقضى بهما (في) إثبات حلية (البضع) -بضم الباء- وهو الفرج- وفي استحقاق (الدم) وثبوت جناية القتل على معين (لأن) هذا (الراوي) أطلق في قوله هذا، فلم يقيده بشيء، (مع) احتمال كونه مقيدا بأمر معين، وعليه فلا معول على هذا الإطلاق في إفادة الشمول إذ (للراوي أن يطلق هذا) القول (إذا رآه) أي النبي -ﷺ- (قد قضى) بهما (في مال) فقط (أو في بضع) فقط. وبذلك ينتفي الإطلاق والعموم في ذلك (بل) إنه (لو قال الصحابي) ما يدل على نقل القول النبوي نفسه، وكان مصدرا بصيغة الماضي نحو (سمعته) أي النبي -ﷺ- (يقول: قضيت بالشفعة للجار فـ)إن هذا أيضا لا يعم إذ (يحتمل الحكاية عن قضاء) بذلك (لجار معروف) معين (و) بذلك (يكون الألف واللام) في "الجار" (للتعريف) المقام على

العهد الذهني (و)أما (قوله: قضيت) فإنه (حكاية فعل ماض) وهو إنما يدل على الثبوت والتحقق، لا على التكرار، ومقتضى هذا كله أنه لا عموم في هذا القول.

(فأما لو قال) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (قضيت بأن الشفعة للجار فـ)إن (هذا أظهر في الدلالة على التعريف للحكم) وهو -هنا- القضاء بالشفعة (دون) لفظ (الحكاية) كما في "قضى بالشفعة للجار" مثلا وإذا كان هذا أظهر في الدلالة على التعريف للحكم، فإن العموم فيه أظهر، لأن "الشفعة" مفرد معرف، و"الجار" مثلها وبذلك فإنه يجري العموم في ذلك.

(و)أما (لو قال الراوي) الصحابي قولا فيه تأكيد الحكم "بأن" نحو (قضى النبي بأن الشفعة للجار) فإنه مما (اختلفوا) أي الأصوليون (فيه) أي في مدلول هذا القول:

(فمنهم من جعله عاما) لأن الظاهر من ذلك حكاية لفظه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فلذلك صح دعوى العموم فيه، حكاه القاضي في التقريب والإرشاد، والأستاذ أبو منصور والشيخ أبو إسحاق في "شرح اللمع" والقاضي عبد الوهاب، وصححه، وحكاه عن أبي بكر القفال وأصحابنا وفي نسبة ذلك للقفال نظر"[(١)]. وقد رجح جانب العموم فيه الإمام الرازي في "المحصول". ونص ما ذكر فيه ذلك: " فأما قوله ﷺ قضيت بالشفعة للجار وقول الراوي أنه صلى الله عليه و سلم قضى بالشفعة للجار فالاحتمال فيهما قائم ولكن جانب العموم أرجح"[(٢)].

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ١٦٩-١٧٠.

(٢) المحصول للرازي ٢/ ٦٤٧.

(ومنهم) أي الأصوليين (من) أنكر عمومه و (قال) في استدلاله على رأيه هذا (يجوز أن يكون) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (قد قضى في واقعة) معينة (بأن الشفعة للجار) والحكم مخصوص بتلك الواقعة، وبذلك (فـ)ـإن (دعوى العموم فيه) أي في هذا القول إنما هو (حكم بالتوهم) وعليه فإن هذا حكم لا يستحق أن يلتفت إليه.

هذا منتهى القول في هذه المسألة التاسعة.

المسألة العاشرة

(مسألة) دعوى العموم في الحكم المعلل شرعا الوارد في واقعة لشخص معين، وصورة ذلك أن يعلق الشارع حكما في واقعة على علة تقتضي بظاهرها التعدي إلى غير تلك الواقعة عند من يرى ذلك "مثل حرمت هذا السكر لكونه حلوا" متعلق النظر في هذه المسألة هو هل هذا الحكم عام أو هو خاص بصاحب هذه الواقعة؟

في ذلك خلف وافتراق للرأي الاصولي فيه إلى مذهبين:

الأول: مذهب من ينكر التعميم فيه، وعلى هذا أبو حنيفة وأصحابه، وهو اختيار المصنف كما ترى، وعليه فإنه (لا يمكن دعوى العموم) على الإطلاق فلا يمكن ذلك لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس (في) حكم (واقعة لشخص معين قضى فيها النبي ﷺ بحكم) مخصوص، (وذكر علة حكمه) هذا (أيضا) ناصا عليه (إذا أمكن) وجاز عقلا وشرعا (اختصاص) هذه (العلة بصاحب) هذه (الواقعة) واحتمل قصرها عليه ثم إنه لا سبيل إلى ثبوت معرفة مشاركة غيره له في ذلك.

وهذا الضرب من الأحكام (مثاله حكمه) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (في) حق (أعرابي) -قال الحافظ: لم أقف في شيء من طرق هذا الحديث على تسميته، وقد وهم بعض المتأخرين فزعم أن اسمه واقد بن عبد الله وهو وهم- (محرم وقصت به ناقته) ويقال أيضا وقصته وأوقصته أي رمت به وكسرت عنقه، وقد قال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في حكمه هذا (لا تخمروا) أي لا تغطوا (رأسه ولا تقربوه) -بتشديد الراء- أي تمسوه (طيبا فإنه يحشر يوم القيامة ملبيا)، هذا الحديث متفق عليه وقد رواه الشيخان عن ابن عباس بلفظ: بينما رجل واقف بعرفة إذ وقع على راحلته فوقصته فقال النبي ﷺ: اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في

ثوبيه ولا تحنطوه ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا" هذا هو نص هذا الحديث وهذا الحكم الوارد فيه ـ وهو ترك التحنيط لهذا الميت والتخمير لرأسه ـ محل نظر وبحث من حيث ما يحمل عليه هل هو الخصوص أو العموم؟ (فإن لفظه خاص) بهذا الأعرابي (وعلته خاصة أيضا) وهو كونه يبعث ملبيا (فلعله علم من حاله أنه يحشر يوم القيامة ملبيا) وبذلك (فإنه يحتمل) بظاهره (أن يقال) إن هذا الشخص قد خص بهذا الحكم (إما لأنه وقصت به ناقته) حالة كونه (محرما لا بمجرد إحرامه) فقط (أو) خص بذلك (لأنه) قد (علم) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (من) جهة (نيته) وحالة قلبه (أنه كان) شخصا (مخلصا) لربه (في عبادته وأنه مات مسلما) على وجه القطع، (وغيره) من الناس وإن مات محرما وإن وقصته ناقته محرما (لا يعلم موته على الإسلام) حقا وإن كانت أحكام الإسلام تجري عليه اعتقادا وعملا (فضلا عن) كونه من أهل (الإخلاص) وإذا تقرر أن علة هذا الحكم هي هذا الذي ذكر من أنه كان مخلصا ومات على الإسلام فإن هذا الحكم لا يعم لأنه قضية عين إذ هذه العلة التي هي مناطه لا يتحقق وجودها في غيره، وإن تحققت فإنه لا سبيل إلى العلم بها.

وقد رأى أبو الحسن بن القصار أن صيغة هذا القول النبوي تدل على الخصوص إذ قال: "فإنه" بضمير يرجع إلى صاحب الواقعة ولو أراد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ تعميم هذا الحكم في كل محرم لقال: فإن المحرم كما جاء في قوله إن الشهيد يبعث وجرحه يثعب دما؛ وبناء على ذلك فإن هذا الحديث يحمل ما ورد فيه من حكم على الخصوص ويفسر بقضية عين.

(و)هذا الذي قيل في حق هذا الحديث من حيث حمله على الخصوص هو الذي يقال (كذلك) فيما ورد في شأن شهداء أحد فقد (قال) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فيما يفعل في غسلهم (زملوهم) أي لفوهم في ثيابهم (بـ) أي مع (كلومهم).

جمع كلم بفتح الكاف وهو الجرح - (ودمائهم)، واتركوها ولا تغسلوها عنهم (فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم) - جمع ودج وهو العرق في العنق - (تشخب) تتفجر (دما) وهذا الحديث أخرجه أحمد والنسائي عن جابر بلفظ: لما كان يوم أحد أشرف النبي ﷺ على الشهداء الذين قتلوا يومئذ فقال: زملوهم بدمائهم فإني شهدت عليهم.

هذا نص هذا الخبر ومحل النظر الأصولي والفقهي هو ما ورد فيه من حكم هل هو عام يعم كل شهيد معترك أو هو خاص بشهداء أحد هؤلاء إذ (يجوز أن يكون) هذا الحكم وهو ترك غسلهم متقررا لهم لأنهم شهداء فيكون هذا الحكم جاريا في حق كل شهيد، كما يجوز أن يكون ذلك لهم أي (لـ)هؤلاء الـ (قتلى) الشهداء - شهداء (أحد خاصة)، وذلك (لعلو درجتهم) ورفعة مقامهم عند ربهم (أو) يكون ذلك لهم (لعلمه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (أنهم أخلصوا لله تعالى) في جهادهم وبذلك (فهم شهداء حقا) على وجه الجزم والقطع (و) حصول هذا الاختصاص لهم أمر وارد عقلا وجائز شرعا لما ذكر وبناء عليه فإنه (لو صرح) الشارع (بأن ذلك) الحكم (خاصيتهم) وأمر مقصور عليهم (قبل ذلك) لما ذكر من الجواز العقلي والشرعي في ذلك، وإذا حصل هذا الاختصاص وتقرر (فـ)ـهذا (اللفظ) حكمه (خاص) بهؤلاء الشهداء - شهداء أحد - (و) أن القول بـ (التعميم) فيه ما هو إلا (وهم) ورأي باطل.

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

المذهب الثاني: أن هذا الضرب من الأحكام عام، ثم إن أرباب هذا المذهب اختلفوا فمنهم من قال إنه عام بالقياس، ومنهم من قال إنه عام باللفظ نفسه، فالحنابلة على أنه يعم باللفظ قال الزركشي: وذهب حذاق الحنابلة إلى أنه يعم باللفظ لا بالقياس، حتى إنهم حكموا بكون العلة المنصوصة يُنْسَخُ بِهَا كَمَا

يُنْسَخُ بِالنُّصُوصِ وَالظَّوَاهِرِ مَعَ مَنْعِهِمْ مِنَ النَّسْخِ بِالْقِيَاسِ، ذَكَرَ هَذَا غَيْرُ وَاحِدٍ، مِنْهُمْ الْقَاضِي أَبُو يَعْلَى وَابْنُ عَقِيلٍ وَأَبُو الْخَطَّابِ وَابْنُ الزَّاغُونِيِّ وَغَيْرُهُمْ [١].

وأما الجمهور فقد ذهبوا إلى أنه يعم من جهة القياس (و)على هذا (الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ) فإنه قد (عمم هذا الحكم) السابق الوارد في شهداء أحد، وفي ذلك المحرم الذي وقصته ناقته، وإنما ذهب إلى التعميم في ذلك (نظرا إلى العلة) التي في الموضعين والتي وجد عندها هذان الحكمان فكانت مناطا لهما (و)وجه المصير إلى التعميم في هذا الشأن هو أن (ذلك) الذي تقرر في حق هؤلاء الشهداء وهذا المحرم (كان بسبب الجهاد) في حق شهداء أحد (والإحرام) في حق ذلك المحرم، فهما مناطا الحكمين، (وأن العلة حشرهم على هذه الصفات، وعلة حشرهم) على الحالة المذكورة هي (الجهاد) في الشهداء (أو الإحرام) في المحرم كما ذكر، واتصاف غير هؤلاء بالإحرام والجهاد أمر وارد بل هو جار على الدوام والاستمرار (و)بذلك يكون (قد وقعت الشركة في) هذه (العلة) فانتفت عنها صفة الاختصاص بهؤلاء.

قال الشافعي - رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ - في الأم: "وإذا قتل المشركون المسلمين في المعترك لم تغسل القتلى، ولم يصل عليهم ودفنوا بكلومهم ودمائهم، وكفنهم أهلوهم فيما شاءوا كما يكفن غيرهم إن شاءوا في ثيابهم التي تشبه الأكفان وتلك القمص والأزر والأردية، والعمائم لا غيرها، وإن شاءوا سلبوها وكفنوهم في غيرها كما يصنع بالموتى من غيرهم، وتنزع عنهم ثيابهم التي ماتوا فيها ألا ترى أن بعض شهداء أحد كفن في نمرة، وقد كان لا يشك إن شاء الله تعالى عليهم السلاح، والثياب"[٢].

---

(١) البحر المحيط / ٣/ ١٤٧ .

(٢) الأم للشافعي (١/ ٣٠٤)

وهذا لم ينفرد به الشافعي بل قال به غيره؛ كمالك، وأحمد، وإسحاق رحمة الله عليهم.

قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ: " إذا مات المحرم غسل بماء وسدر، وكفن في ثيابه التي أحرم فيها أو غيرها ليس فيها قميص، ولا عمامة، ولا يعقد عليه ثوب كما لا يعقد الحي المحرم، ولا يمس بطيب، ويخمر وجهه، ولا يخمر رأسه ويصلى عليه، ويدفن"(١).

(وهذا) الوجه -المعنى- (أسبق إلى الفهم) والذهن (لكن خلافه -وهو الذي اختاره القاضي- رَحِمَهُ ٱللَّهُ) وجه (ممكن)، وقد تقدم ترجيحه والإشارة إلى أنه المختار لكن كون القاضي قد قال بهذا القول أمر لا يثبت والصحيح عنه خلاف هذا، (و) على كل فإن (الاحتمال) في هذا الضرب من الأحكام (متعارض) بعضه مع بعض (والحكم بأحد الاحتمالين لكونه أسبق إلى الفهم) فقط أمر (فيه) يعني في صحته وكونه صوابا (نظر) من حيث إن المصير إلى القول بالعموم هنا لا مستند له، وكون ما ذكر أسبق إلى الذهن ليس مستندا معتبرا لإفادة عمومه (فإن العموم) إذا أخذ من قول ما فهو (إنما أخذ) منه (من) جهة (العادة) والحقيقة العرفية (و) - بمعنى أو - أي أو (من) جهة (وضع اللسان) أي اللغة (و) هذا ما لا وجود لشيء منه في هذا القول فـ(لم يثبت هاهنا) في نص هذين الحكمين (وفي مثل هذه الصورة) الواردة في هذا القول شيء من هذين المأخذين إذ لم يثبت (لا وضع) لغوي يقضي بهذا العموم (ولا عادة) تدل عليه، وبناء على هذا (فـ)ـإن معنى هذا القول (لا يكون في معنى العموم) إذ لا يساويه في صورته وحقيقته بأي حال من الأحوال.

هذا متضمن هذه المسألة، والمصنف فيها كما في غيرها قد مضى يقرر

(١) الأم للشافعي (١/ ٣٠٧)

أنه لا عموم لهذا الضرب من الأحكام لا من جهة اللغة ولا من جهة العرف فكان بذلك وفيا لمسار النظر الأصولي في هذا الشأن، وهو المسار اللغوي، لأن الكلام في مباحث الدلالة وما تقتضيه الألفاظ وضعا، لا ما تقتضيه عقلا أو بواسطة القياس وغيره ممن يخالفه في مثل هذا الموضع قد يخلط فيصير إلى القول بالعموم في مواضع عملا بالقياس ونحوه، وهذا ليس محل الكلام هنا والبحث، فليتأمل.

المسألة الحادية عشرة

(مسألة) المفهوم موافقا كان أو مخالفا هل له عموم بالنسبة إلى صورة السكوت أو لا؟

وقبل الخوض في إيراد ما تقرر في ذلك من حكم أصولي يجب أن نحرر محل الكلام هنا.

وما يتحقق به ذلك هو بيان أن المفهوم ينقسم إلى مفهوم موافقة وإلى مفهوم مخالفة، فإن كان من قبيل مفهوم الموافقة فإن حكمه وحكم المنطوق واحد -كتحريم التأفيف والضرب للوالدين- قد ثبتا بدلالتين مختلفتين: التأفيف بالمنطوق والضرب بالمفهوم، فلا المنطوق عم الصورتين -خلافا لمن قال إنه يعمهما- ولا المفهوم عمهما، وهذا ليس محل البحث والنظر في هذه المسألة وإنما محله فيها هو عموم المفهوم بالنسبة إلى صورة السكوت ، ومثل هذا يقال أيضا في مفهوم المخالفة، هذا ما يتعلق بمصب النظر في هذه المسألة.

وأما ما انتهى إليه النظر الأصولي في ذلك فهو الخلف والافتراق في شأنه إلى مذهبين:

المذهب الأول: أنه عام، قال الزركشي: فيه وجهان لأصحابنا وحكى الأستاذ أبو منصور أنه عام فقال: قال أصحابنا: العموم يكون في الألفاظ والمعاني ودلائل الألفاظ من مفهوم أو دليل خطاب.

وقال ابن النجار: والمفهوم مطلقا أي سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة عام فيما سوى المنطوق يخصص بما يخصص به العام، هذا عند الأكثرين من أصحابنا وغيرهم، وعلى هذا الرازي والآمدي .

ودليل أرباب هذا المذهب على رأيهم هذا هو فائدة التخصيص فإن

المفهوم المخالف متى جعلته حجة لزم انتفاء الحكم عن جملة الصور التي وقع فيها انتفاء الصفة وإلا لم يكن للتخصيص فائدة.

المذهب الثاني: أنه ليس بعام، وعلى هذا القاضي أبو بكر، ونسب إلى أكثر الشافعية، وعليه ابن عقيل والمقدسي من الحنابلة وابن دقيق العيد، وهو مختار المصنف ـ كما ترى ـ مرجحا له بقوله: (من يقول بالمفهوم) ويرى أنه حجة (قد يظن) أن (للمفهوم عموما) باعتبار أنه كل ما وافق المنطوق في حق مفهوم الموافقة، وكل ما خالفه في حق مفهوم المخالفة، ثم إن فائدة التخصيص تقتضي التعميم في ذلك، (و)بهذا (يتمسك) صاحب هذا الظن بالعموم هنا ويعتصم (به و)لكن هذا الذي صار إليه من الحكم بهذا العموم هنا أمر (فيه نظر) موجبه أن العموم اللفظي الذي هو محل الكلام هنا لا توجد حقيقته في لفظ المفهوم (فإن العموم) يعني اللفظ العام ـ والمصنف كجماعة من الأصوليين يطلق لفظ العموم على العام ـ وعليه فإن معنى قوله فإن العموم هو فإن اللفظ العام هو (لفظ تتشابه دلالته) وتتساوى دلالته (بالإضافة إلى جميع مسمياته) فهو موضوع لها بالسوية ودال عليها بها، فقد وضع لها جميعها فقد أطلق عليها ودل عليها جميعها. نعم قد يكون موضوعا للمعنى الكلي الجامع لها، ولكن هذا التساوي متحقق في حق هذه الأفراد كلها، وأما المفهوم فهو أولا ليس بلفظ ثم إنه لم يوضع حتى عند من يجعل دلالته لفظية للعموم، (و) عليه فإن (المتمسك بالمفهوم) ـ مفهوم الموافقة ـ (و) بـ(الفحوى) ـ مفهوم المخالفة ـ (ليس متمسكا بلفظ) والعموم من عوارض الالفاظ ، (بل) هو متمسك (بـ)ـما يفهم من جهة الـ(ـسكوت) الذي عقب قولا ما منطوقا به دالا على هذا المعنى -المفهوم-، والمسكوت عنه حكمه مجهول لنا قصد هذا الناطق به الذي يعينه.

وبناء على هذا فإن المفهوم لا عموم له فليصر على ذلك في حمل المفاهيم على معانيها في النصوص الشرعية، (فإذا) وجدت أن النبي ﷺ (قال: في سائمة

الغنم زكاة) - مثلا - كما ورد في حديث أنس في البخاري: وفي صدقة الغنم في سائمتها أربعين إلى عشرين ومائة شاة، (فـ) إن مفهومه ليس بلفظ وهذا بين فـ (إن نفي) الزكاة عن (المعلوفة) الذي هو مفهوم إثباتها في السائمة (ليس بلفظ) وقع النطق به حتى يصار إلى الحكم عليه بأنه عام أو خاص، (و) كذلك (قوله: فلا تقل لهما أف) فإنه قد (دل) عند من يقول بالمفهوم (على تحريم الضرب) بمفهومه الموافق (لا بلفظه المنطوق به) وهو أف (حتى يتمسك بعمومه) أو يقال بخصوصه. وما دام المفهوم هو الدال على هذا المعنى فإنه لا مطمع في عمومه، لأنه ليس لفظا ونحن قد قررنا (و) ذكرنا في أول الكلام على العموم (أن العموم) معنى لا يسند إلا (للألفاظ) فلا يدل عليه غيرها، وبهذا فإنه (لا) يكون (للمعاني) - الصور الذهنية - (ولا) يكون (للأفعال) كذلك، وقد بيننا ذلك في ما سبق، وأما ما تمسك به المعممون له - أي للمفهوم - وهو أنه لو لم يقل بالتعميم فيه فإنه لا يبقى للتخصيص بالذكر فائدة فهو مردود بأن إدخال فرد واحد بحكم المفهوم كاف في تحصيل فائدته إذ هو ليس إلا كالمقتضى عند من يرى عمومه.

خلاصة القول: أن المصنف لا يرى عموم المفهوم، وأنه بذلك يخالف من قال بعمومه، وقد ناقشه الرازي في ذلك وأبدى احتمال كون هذا الخلف لفظيا فقال له: إن كنت لا تسميه عموما لأنك لا تطلق العام إلا على الألفاظ فالنزاع لفظي وإن كنت تعني أنه لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه فباطل لأن البحث عن أن المفهوم هل له عموم أم لا فرع على أن المفهوم حجة ومتى ثبت كونه حجة لزم القطع بانتفاء الحكم عما عداه لأنه لو ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة [1].

وأما الآمدي فإنه قد صرح بأن الخلف لفظي فقال في ذلك: ومن نفى

---

(١) المحصول / ٢ / ٣٩٥.

العموم كالغزالي فلم يرد به أن الحكم لم يثبت به في جميع صور السكوت إذ هو خلاف الفرض وإنما أراد نفي ثبوته مستندا إلى الدلالة اللفظية، وذلك مما لا يخالف فيه القائل بعموم المفهوم[1].

وصرح بمثل هذا القرافي وابن الحاجب، قال الزركشي: قال القرافي: والظاهر من حال الغزالي أنه إنما خالف في التسمية لأن لفظ العموم إنما وضع للفظ لا للمعنى وَأَمَّا عُمُومُ النَّفْيِ فِي الْمَنْطُوقِ فَهُوَ مِنَ الْقَائِلِينَ بِهِ، لِأَنَّهُ مِنَ الْقَائِلِينَ بِأَنَّهُ حُجَّةٌ، وَقَالَ ابْنُ الْحَاجِبِ: إنَّمَا أَرَادَ الْغَزَالِيُّ أَنَّ الْعُمُومَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْمَنْطُوقِ بِهِ فَقَطْ، بَلْ بِوَاسِطَتِهِ، وَهَذَا مِمَّا لَا خِلَافَ فِيهِ، وَقَالَ الْخِلَافُ لَا يَتَحَقَّقُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ[2].

هذا ما صار إليه هؤلاء الأصوليون في شأن هذا الخلاف وهو أنه خلاف لفظي فالقول بعموم المفهوم أمر متفق عليه، وإن وقع الخلف في الجهة التي ثبت بها ذلك هل هي دلالة اللفظ أو الدلالة القياسية؟

لكن ظاهر كلام ابن دقيق العيد في شرح الإلمام أن الخلاف حقيقي، وأن مسار النظر في ذلك على ما قرره يفضي إلى القول بالعموم في ذلك قد لا يتفق عليه، وهو ما يدل عليه كذلك قول الأبياري في شرح البرهان.

قال ابن دقيق العيد: ولقائل أن يقول: إن الحال في هذا منقسمة فحيث يكون محل النطق إثباتا فالحكم منتف في جملة صور المخالفة، وحيث يكون محل النطق نفيا لم يلزم أن يثبتَ الحكمُ في جملة صور المخالفة؛ لأنه إذا كان النطقُ إثباتًا، لزم نفيُ الحكمِ إذا انتفى عن كل أفراد المخالف؛ لأنه إما أن يدلَّ على تناول الحكم؛ أعني: النفي لكل فرد من أفراد المخالف، أولا، فإن دلَّ

(١) الإحكام / ٢ / ٣٧٥-٣٧٦.

(٢) البحر المحيط / ٣ / ٦٣.

فهو المراد، وإن لم يدلَّ فهو دالٌّ حينئذ على نفي الحكم عن مُسمَّى المخالف، فيلزم انتفاؤه عن كل فرد ضرورةَ أنه يثبت النفي للمسمّى، وما ثبت للأعم، ثبت لجملة أفراده، وهذا كتعليق الوجوب بسائمة الغنم، فإن محلَّ النطقِ إثبات، فيقتضي نفيَ وجوب الزكاة عن المعلوفة، فإن كانت بصفة العموم فذاك، وإلا فهو سَلْبٌ عن مُسمَّى المعلوفة، فيلزم انتفاءُ الوجوب عن كل أفراد المعلوفة؛ لما بيَّنَّاه و أما إن كان محلُّ النطق نفيًا، أو ما في معناه، كما في هذا الحديث الَّذي نحن بصدده، وهو قولُه عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِيْ الْمَاءِ الدَّائِمِ، ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ"، فإنه يقتضي انتفاءَ الحكم - وهو النفي - عن المخالف، فيكون الثابت للمخالف إثباتًا، فإن مُطْلَقَ الحكم في السَّوم ليس يلزم منه العموم، فإن العمومَ له صيغٌ مخصوصةٌ، لا كلُّ صيغةٍ، فإذا كان بعضُ الألفاظِ المنطوقِ بها لا تدلُّ على العموم إذا كانت في طرف الإثبات، فما ظَنُّكَ بما لا لفظَ فيه أصلًا؟

ومن ادَّعى أنَّ مقتضى المفهومِ يدل على العموم في مثل هذا، فلابدَّ له من دليل، وقولُ القائل: ومتى جعلناه حجةً لزم أيضًا انتفاءُ الحكم في جملة صورِ انتفاءِ الصفةِ، وإلا لم يكن للتخصيص فائدةٌ، ممنوعٌ؛ لأنّا إذا علَّقنا الحكمَ بالمسمَّى المطلقِ كانت فائدةُ المفهوم حاصلةً في بعض الصور ضرورةً، فلا يخلو المفهومُ عن فائدة، وفي مثل هذا يتوجَّهُ كلامُ الغزالي[1].

وقال الأبياري: وإنما قيل إن له عموما من جهة أن القائل بالمفهوم يزعم أنه إذا قال في سائمة الغنم الزكاة فقد تضمن قولا آخر وهو: لا زكاة في المعلوفة ولو قال صريحا (لا زكاة في المعلوفة)، لكان عاما يقبل التخصيص.

ومقصود المسألة: أنا إذا وجدنا صورة من صور المفهوم موافقة للمنطوق به، فهل نقول: بطل المفهوم بالكلية، حتى لا يتمسك به في غير تلك الصورة؟

(١) شرح الإلمام/ ١/ ٢٠٢-٢٠٣.

أو نقول: يتمسك به فيما وراء ذلك؟ هذا موضع فيه نظر، ونحن نقول: لا يخلو: إما أن يستند المفهوم إلى البحث عن طلب فوائد التخصيص، وهو اختيار الشافعي، أو نقول: استقر في اللغة أنه إذا خص المذكور بالذكر على جهات مخصوصة، اقتضى هذا قيام قول آخر به، يتضمن نفي الحكم عما عداه، انتفاء ظاهرا، فإن بني على الطريق الأول، لا يصح أن يثبت للمفهوم عموم، لأنا إنما أثبتناه طلبا لفائدة المخالفة.

فإنهم قالوا: لو استوى المنطوق به والمسكوت عنه في الحكم، لما كان للتخصيص بالذكر فائدة، فيظهر أن المخالفة هي الفائدة. فإذا وجدنا بعض صور المفهوم، بطل أن تكون الفائدة المخالفة، ولزم طلب فائدة أخرى. وأما إذا قلنا: إن المفهوم استند إلى عرف لغوي في قيام المعنيين بالنفس، والاكتفاء في الدلالة بالعبارة الواحدة، حتى كأنه عبر عن الأمرين، فقال: لا زكاة في المعلوفة، فيصح على هذا التقدير، إذا دل دليل على وجوب الزكاة في بعض المعلوفة، أن يتمسك بالمفهوم في البقية. (١)

هذا ما سيق من قول وبيان في هذه المسألة ونختمها بما ذكره الزركشي من أن المراد بالمفهوم الذي هذا الخلف فيه إنما هو فيما كان منطوقه جزئيا، ونص كلامه في ذلك: ما ذكروه من عموم المفهوم حتى يعمل به في ما عدا المنطوق يجب تأويله على أن المراد ما إذا كان المنطوق جزئيا وبيانه أَنَّ الْإِجْمَاعَ عَلَى أَنَّ الثَّابِتَ بِالْمَفْهُومِ إِنَّمَا هُوَ نَقِيضُ الْمَنْطُوقِ، وَالْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ نَقِيضَ الْكُلِّيِّ الْمُثْبَتِ جُزْئِيٌّ سَالِبٌ، وَنَقِيضُ الْجُزْئِيِّ الْمُثْبَتِ كُلِّيٌّ سَالِبٌ، وَمِنْ هَاتَيْنِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ يُعْلَمُ أَنَّ مَا كَانَ مَنْطُوقُهُ كُلِّيًّا سَالِبًا كَانَ مَفْهُومُهُ جُزْئِيًّا

(١) التحقيق والبيان / ١ / ٩١٧-٩١٩.

سَالِبًا، فَيَجِبُ تَأْوِيلُ قَوْلِهِمْ: إنَّ الْمَفْهُومَ عَامٌّ عَلَى مَا إذَا كَانَ الْمَنْطُوقُ بِهِ خَاصًّا، لِيَجْتَمِعَ أَطْرَافُ الْكَلَامِ، وَانْظُرْ إلَى عِبَارَةِ الْإِمَامِ فِي " الْمَحْصُولِ " فِي أَوَّلِ بَابِ الْعُمُومِ، وَقَوْلُهُ: فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا زَكَاةَ فِي كُلِّ مَا لَيْسَ بِسَائِمَةٍ، فَإِنَّ قَوْلَهُ: لَا زَكَاةَ فِي كُلِّ مَا لَيْسَ بِسَائِمَةٍ مِنْ بَابِ سَلْبِ الْعُمُومِ الْمُقْتَضِي لِسَلْبِ الْحُكْمِ عَنْ الْمَجْمُوعِ، وَلَيْسَ مِنْ بَابِ عُمُومِ السَّلْبِ الْمُقْتَضِي لِسَلْبِ الْحُكْمِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ. "[1]

هذا ما ذكره الزركشي في هذه الجزئية فتأمله، وبهذا تمام الكلام في هذه المسألة.

(١) البحر المحيط / ٣/ ١٦٦ .

المسألة الثانية عشرة

(مسألة) كون المعطوف على العام عاما، بحيث لا يعطف على العام إلا العام، فإذا عطف لفظ ما على لفظ عام فإنه يكون عاما كالمعطوف عليه بذلك.

ومتعلق النظر الأصولي في ذلك هو هل هذا صحيح أو باطل، وأن العام كما يعطف عليه العام يعطف عليه الخاص أيضا بلا فرق؟

ما أثمرته الأنظار هو الاختلاف المتجلي في مذهبين تقررا في ذلك:

المذهب الأول: أنه لا يعطف على اللفظ العام إلا اللفظ العام، وهكذا فقد (ظن قوم أن من مقتضيات) اللفظ الدال على (العموم) والاستغراق (الاقتران بـ)ـاللفظ (العام) في الكلام (و)بناء على هذا فإن (العطف عليه) أي على اللفظ العام يوجب العموم في اللفظ المعطوف عليه، وهذا مذهب الحنفية، وقد ذهبوا إلى ذلك بناء على وجود التلازم بين المتعاطفين من حيث العموم والخصوص فإذا عم أحدهما عم الآخر وإن خصص أحدهما خصص الآخر لما بينهما من التلازم في ذلك، هذا هو حال الرأي الحنفي في هذه المسألة وهو المذهب الأول فيها كما سبق ذكره.

المذهب الثاني: أن ذلك باطل وأنه لا تلازم من حيث العموم والخصوص بين المعطوف والمعطوف عليه وإنما الذي يربط بينهما هو المشاركة في الحكم إن حصل العطف بينهما بما يفيد ذلك وإلا كان التنافي ثابتا بينهما فيه، وذلك كما إذا كان "بل" أو "لكن" هو ما وقع به العطف بينهما (و) على الجملة فإن القول الحنفي هذا (هو) قول باطل و (غلط) بين (إذ) المعنيان (المختلفان) وقد يتضادان (قد تجمع العرب بينهما) في الكلام معطوفا بعضهما على بعض، فيصرف كل واحد منهما إلى معناه مستقلا عن الآخر، وعلى هذا (ف) إنه (يجوز أن يعطف الفعل الواجب على) الفعل (الندب) وعكسه كما في قوله تعالى: "إن الله يأمر بالعدل

والإحسان" (و) كذلك يجوز أن يعطف اللفظ (العام على) اللفظ (الخاص) كما يجوز عطف الخاص على العام، (فقوله تعالى: " والمطلقات يتربصن بأنفسهن" عام) في كل مطلقة بائنا كانت أو رجعية (وقوله) تعالى (بعد)ه ("وبعولتهن أحق بردهن" خاص) بمن تجوز مراجعتهن وهن غير البوائن كما هو معلوم، فتقرر بهذا حصول المخالفة بين المعطوف والمعطوف عليه ـ كما ترى ـ.

(و) هكذا أيضا (قوله) تعالى (كلوا من ثمره) فإن الأمر فيه لل(إباحة) والتخيير بين الفعل والترك (و) قوله تعالى بعده (وآتوا حقه يوم حصاده) الأمر فيه أمر (إيجاب) وإلزام، فحصلت المخالفة فيه بين المعطوف والمعطوف عليه.

وإذا تقرر جواز المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه في الأحكام الشرعية وفي العموم والخصوص سلم لغير الحنفية من الشافعية والمالكية ما قرروا عليه قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: "لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده" حيث ذهبوا إلى أن لفظ كافر عام بالنسبة إلى كل كافر حربيا كان أو ذميا، وأن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الكافر الحربي دون الذمي، فالحكم الأول عام في الحربي والذمي والثاني المعطوف عليه خاص بالحربي، فيكون معنى هذا الحديث لذلك: لا يقتل مسلم بأي كافر حربيا كان أو ذميا، ولا يقتل معاهد بكافر حربي لا ذمي فإنه يقتل به، وهذا المعنى صحيح بناء على أنه يجوز عطف الخاص على العام كما سبق بيانه وذكره.

وقد أنكر الحنفية هذا وقالوا لو كان الحكم الأول في الحديث عاما لكان الحكم المعطوف عليه أيضا عاما بناء على التلازم بين المعطوف والمعطوف عليه في العموم والخصوص، فإذا تقرر أن الثاني خاص فالأول مثله، قال الآمدي في ذلك: ومثاله استدلال أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالذمي بقوله ـ ﷺ ـ: "لا يقتل مسلم بكافر" وهو عام بالنسبة إلى كل كافر حربيا كان

أو ذميا، وقال أصحاب أبي حنيفة -رَحِمَهُ اللَّهُ-: لَوْ كَانَ ذَلِكَ عَامًّا لِلذِّمِّيِّ لَكَانَ الْمَعْطُوفُ عَلَيْهِ كَذَلِكَ، وَهُوَ قَوْلُهُ: "وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ" ضَرُورَةَ الِاشْتِرَاكِ بَيْنَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ فِي الْحُكْمِ وَصِفَتِهِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّ الْكَافِرَ الَّذِي لَا يُقْتَلُ بِهِ الْمُعَاهَدُ إِنَّمَا هُوَ الْكَافِرُ الْحَرْبِيُّ دُونَ الذِّمِّيِّ."[1]

ومتمسك الحنفية في ذلك التفصيل -وهو عطف العام على العام والخاص على الخاص، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك- هو التلازم بين المعطوف والمعطوف عليه في العموم والخصوص، قال أمير باد شاه الحنفي: حاصله أن عموم المعطوف لازم، وعموم المعطوف عليه ملزوم فَلَو لم يخص الْمَعْطُوف عَلَيْهِ بتخصيص الْمَعْطُوف لَكَانَ الْمَعْطُوف عَلَيْهِ عاما، والمعطوف عَلَيْهِ خاصًا وَلزِمَ انْتِفَاء اللَّازِم وَنفي اللَّازِم وَهُوَ عُمُوم الْمَعْطُوف ملزوم لنفي الْمَلْزُوم وَهُوَ عُمُوم الْمَعْطُوف عَلَيْهِ، وَإِذا كَانَ انْتِفَاء عُمُوم الْمَعْطُوف مستلزما لانْتِفَاء عُمُوم الْمَعْطُوف عَلَيْهِ ثَبت قَوْلنَا تَخْصِيص الْمَعْطُوف يُوجب تَخْصِيص الْمَعْطُوف عَلَيْهِ سمعت قولنا تخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه.[2]

وقد رد الآمدي هذا كله فقال: احتج أصحابنا بثلاثة أمور:

الأول: أن المعطوف لا يستقل بنفسه في إفادة الحكم واللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة له على حكم المعطوف بصريحه وَإِنَّمَا أُضْمِرَ حُكْمُ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ فِي الْمَعْطُوفِ، ضَرُورَةَ الْإِفَادَةِ وَحَذَرًا مِنَ التَّعْطِيلِ.

وَالْإِضْمَارُ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ، فَيَجِبُ الِاقْتِصَارُ فِيهِ عَلَى مَا تَنْدَفِعُ بِهِ الضَّرُورَةُ، وَهُوَ التَّشْرِيكُ فِي أَصْلِ الْحُكْمِ دُونَ تَفْصِيلِهِ مِنْ صِفَةِ الْعُمُومِ وَغَيْرِهِ، تَقْلِيلًا لِمُخَالَفَةِ الدَّلِيلِ.

---

(١) الإحكام / ٣٧٦.

(٢) تيسير التحرير / ١ / ٢٦٢.

الثَّانِي: أَنَّهُ قَدْ وَرَدَ عَطْفُ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ﴾، فَإِنَّهُ عَامٌّ فِي الرَّجْعِيَّةِ وَالْبَائِنِ، وَقَوْلُهُ: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ خَاصٌّ.

وَوَرَدَ عَطْفُ الْوَاجِبِ عَلَى الْمَنْدُوبِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾، فَإِنَّهُ لِلنَّدْبِ، وَقَوْلِهِ: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمْۚ﴾ لِلْإِيجَابِ، وَوَرَدَ عَطْفُ الْوَاجِبِ عَلَى الْمُبَاحِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ﴾، فَإِنَّهُ لِلْإِبَاحَةِ، وَقَوْلِهِ: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ﴾ لِلْإِيجَابِ.

وَلَوْ كَانَ الْأَصْلُ هُوَ الِاشْتِرَاكُ فِي أَصْلِ الْحُكْمِ وَتَفْصِيلِهِ لَكَانَ الْعَطْفُ فِي جَمِيعِ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ، وَهُوَ مُمْتَنِعٌ.

الثَّالِثُ: أَنَّ الِاشْتِرَاكَ فِي أَصْلِ الْحُكْمِ مُتَيَقَّنٌ، وَفِي صِفَتِهِ مُحْتَمَلٌ، فَجَعْلُ الْعَطْفِ أَصْلًا فِي الْمُتَيَقَّنِ دُونَ الْمُحْتَمَلِ أَوْلَ الْأَوَّلُ: أَنَّ حَرْفَ الْعَطْفِ يُوجِبُ جَعْلَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ فِي حُكْمِ جُمْلَةٍ وَاحِدَةٍ، فَالْحُكْمُ عَلَى أَحَدِهِمَا يَكُونُ حُكْمًا عَلَى الْآخَرِ.

الثَّانِي: أَنَّ الْمَعْطُوفَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ فَلَا بُدَّ مِنْ إِضْمَارِ حُكْمِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ فِيهِ لِتَحَقُّقِ الْإِفَادَةِ.

وَعِنْدَ ذَلِكَ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يُقَالَ بِإِضْمَارِ كُلِّ مَا ثَبَتَ لِلْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ لِلْمَعْطُوفِ أَوْ بَعْضِهِ، لَا جَائِزٌ أَنْ يُقَالَ بِالثَّانِي لِأَنَّ الْإِضْمَارَ إِمَّا لِبَعْضٍ مُعَيَّنٍ أَوْ غَيْرِ مُعَيَّنٍ.

الْقَوْلُ بِالتَّعْيِينِ مُمْتَنِعٌ إِذْ هُوَ غَيْرُ وَاقِعٍ مِنْ نَفْسِ الْعَطْفِ.

كَيْفَ وَإِنَّهُ لَيْسَ الْبَعْضُ أَوْلَى مِنَ الْبَعْضِ الْآخَرِ، وَالْقَوْلُ بِعَدَمِ التَّعْيِينِ مُوجِبٌ لِلْإِبْهَامِ وَالْإِجْمَالِ فِي الْكَلَامِ، وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ فَلَمْ يَبْقَ سِوَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

قُلْنَا: جَوَابُ الْأَوَّلِ أَنَّ الْعَطْفَ يُوجِبُ جَعْلَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ فِي حُكْمِ جُمْلَةٍ وَاحِدَةٍ فِيمَا فِيهِ الْعَطْفُ أَوْ فِي غَيْرِهِ، الْأَوَّلُ مُسَلَّمٌ وَالثَّانِي مَمْنُوعٌ، فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ مَا زَادَ عَلَى أَصْلِ الْحُكْمِ مُعْتَبَرٌ فِي الْعَطْفِ إِذْ هُوَ مَحَلُّ النِّزَاعِ.

وَجَوَابُ الثَّانِي أَنْ نَقُولَ بِالتَّشْرِيكِ فِي أَصْلِ الْحُكْمِ الْمَذْكُورِ دُونَ صِفَتِهِ، وَهُوَ مَدْلُولُ اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ إِبْهَامٍ وَلَا إِجْمَالٍ.[1]

هذا ما يتعلق بهذه المسألة وبيان ما أورد فيها من بحوث وآراء.

والذي ظهر من جملة ما ذكر هو رجحان ما عليه الجمهور.

هذا منتهى القول في هذه المسألة.

(١) الإحكام/ ٢ ص ٣٧٧ إلى ٣٧٩.

المسألة الثالثة عشرة

(مسألة) المشترك إذا تجرد عن القرائن المخصصة له هل يحمل على العموم أو لا؟

هذه المسألة من الأصوليين من يوردها في مجرى كلامه على المشترك ومنهم من يوردها في تضاعيف كلامه في مسائل العموم.

أما ما أثمرته الأنظار الأصولية في حكم هذه المسألة فهو الخلف، وخص بعضهم هذا الخلف بالكلي العددي أي في كل فرد فرد وذلك بأن يجعله يدل على معنيه أو معانيه على حدته بالمطابقة في الحالة التي يدل فيها على المعنى الآخر بها، وليس المراد الكلي المجموعي أي بأن يجعل مجموع المعنيين مدلولا مطابقا كدلالة الخمسة على أفرادها ولا الكلي البدلي، وهذا الخلف قد تجلى في مذاهب تقررت فيه:

المذهب الأول منها: أنه لا عموم في اللفظ المشترك، وعليه فإن (الاسم المشترك بين مسميين) أو أكثر (لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا) وعند أبي هاشم، وقيل: له في هذه المسألة قولان وأبي عبد الله البصري، وشرط لذلك أربعة شروط: اتحاد المتكلم، والعبارة، والوقت، وأن يكون المعنيان مختلفين لا تنتظمهما فائدة واحدة فمتى انخرم شرط جاز أن يرادا، وقد ذهب إلى هذا المنع أيضا الكرخي، والإمام الرازي، وإمام الحرمين، وأبو الخطاب، وابن القيم، ونصره ابن الصباغ، ونقله القرافي عن مالك وأبي حنيفة، ونسبه الإمام في "المحصول" لأبي الحسين البصري، ونسبه بعضهم للأكثر (خلافا للقاضي) الباقلاني (و)الإمام (الشافعي رحمة الله عليهما) كما ذهب إليه آخرون سيأتي ذكرهم.

وإنما قلنا: لا يمكن دعوى العموم في المشترك (لأن المشترك لم يوضع للجميع) أي جميع معانيه -محامله- وإنما وضع لآحادها على سبيل البدل، وعليه فاستعماله في معنييه أو معانيه على سبيل الجمع إخراج له عن موضوعه.

قال الرازي في "المحصول": إنه ليس يلزم من كون اللفظ لمعنيين على البدل أن يكون موضوعا لهما جميعا، وذلك أنا نعلم بالضرورة المغايرة بين المجموع وبين كل واحد من أفراده ولا يلزم أن يكون المجموع مساويا لكل واحد من أفراده في جميع الأحكام فلا يلزم من كون كل واحد من الشيئين مسمى باسم كون مجموعهما مسمى به اذا ثبتت هذه المقدمة فالدليل على ما قلنا أن الواضع إذا وضع لفظا لمفهومين على الانفراد فإما أن يكون قد وضعه مع ذلك لمجموعهما أو ما وضعه لهما فإن قلنا إنه ما وضعه للمجموع فاستعماله لإفادة المجموع استعمال اللفظ في غير ما وضع له وإنه غير جائز وإن قلنا إنه وضعه للمجموع فلا يخلو إما أن يستعمل لإفادة المجموع وحده أو لإفادته مع إفادة الأفراد فان كان الأول لم يكن اللفظ إلا لأحد مفهوماته لأن الواضع إن كان وضعه بإزاء أمور ثلاثة على البدل وأحدها ذلك المجموع فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالا للفظ في كل واحد من مفهوماته فان قلت إنه يستعمل في إفادة المجموع والأفراد على الجمع فهو محال لأن افادته للمجموع معناه أن الاكتفاء لا يحصل إلا بهما وافادته للمفرد معناه أنه يحصل الاكتفاء بكل واحد منهما وحده وذلك جمع بين النقيضين وهو محال فثبت أن اللفظ المشترك من حيث إنه مشترك لا يمكن استعماله في إفادة مفهوماته على سبيل الجمع.[1]

ثم إن أرباب هذا القول -المذهب- وهو منع العموم في المشترك- اختلفوا في سبب هذا المنع:

فقيل: هو أمر يرجع إلى القصد أي لا يصح أن يقصد باللفظ المشترك جميع مفهوماته من حيث اللغة لا حقيقة ولا مجازا ولكنه يمكن أن يقصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرة الواحدة ويكون بذلك قد خالف

(١) المحصول / ١ / ١٠٢-١٠٣.

الوضع اللغوي وصير به إلى وضع جديد لذلك، ولكل أحد أن يطلق لفظا ويريد به ما يشاء على الوجه الذي بين بقواعد اللغة.

هذا ما ذهب إليه المصنف وأبو الحسين، وهو ضعيف إذ لا استحالة في ذلك -وهو أن يقصد باللفظ المشترك جميع مفهوماته من حيث اللغة-.

وقيل: سببه الوضع الحقيقي أي أن الواضع لم يضع اللفظ المشترك لهما على الْجَمِيعِ بَلْ عَلَى الْبَدَلِ، فَلَا يصح إطْلَاقهُ بطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ عَلَى الْجَمِيعِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ وَضْعِ اللَّفْظِ لِمَعْنَيَيْنِ عَلَى الْبَدَلِ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا لَهُمَا عَلَى الْجَمِيعِ، وَالْمُشْتَرَكُ إنَّمَا وُضِعَ لِكُلٍّ مِنْهُمَا عَلَى الْبَدَلِ، فَاسْتِعْمَالُهُ فِي الْجَمِيعِ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ، وَلَكِنْ يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ جَمِيعُ مَحَامِلِهِ عَلَى جِهَةِ الْمَجَازِ إذَا اتَّصَلَ بِقَرِينَةٍ مُشْعِرَةٍ بِذَلِكَ.

وَهَذَا مَا اخْتَارَهُ ابْنُ الْحَاجِبِ وَالسُّهْرَوَرْدِي فِي "التَّنْقِيحَاتِ" وَفَخْرُ الدِّينِ الرَّازِيِّ وَغَيْرُهُمْ، وَكَلَامُ إمَامِ الْحَرَمَيْنِ، مُحْتَمِلٌ لَهُمَا. (١)

هذه هي صورة هذا المذهب، وبعد بيان هذه الصورة وكشف الغطاء عنها ننتقل إلى التمثيل لموضوع هذه المسألة -وهو المشترك- فنقول:

أما (مثاله) يعني مثال المشترك هذا فهو (القرء) بفتح القاف وضمها (للطهر) الخلو من الحيض (و) لـ(ـلحيض) فهو من الأضداد (والجارية للسفينة والأمة) المرأة المستعبدة (و) كذلك (المشتري) فإنه لفظ مشترك إذ هو موضوع (للكوكب) المعروف (و)لـ(ـقابل البيع) أي آخذ السلعة بثمنها، ونحو ذلك من صنف هذه الألفاظ ،(والعرب ما وضعت هذه الالفاظ وضعا يستعمل في) التعبير بها عن (مسمياتها) وأفرادها (إلا على سبيل البدل) بحيث إذا عبر بلفظ منها فإنه يعبر به عن معنى من معنييه أو معانيه ويكون ذلك المعنى

(١) البحر المحيط / ٢ / ٣٨٨-٣٨٩ بتصرف يسير.

بدلا عما سواه مما يشاركه في هذا اللفظ (أما) استعمال لفظ منها (على سبيل الجمع) بين معنييه أو معانيه (فـ)إنه لا يجوز ولا يصح.

(نعم) لا شك أن (نسبة المشترك إلى) جميع (مسمياته) وأفراده أو مسميه وفرديه (متشابهة) من حيث صلاحية انطلاقه عليها فنسبة القرء إلى الطهر -مثلا- مثل نسبته إلى الحيض بلا فرق (و)كذلك (نسبة) اللفظ ذي (العموم إلى آحاد المسميات) أي مسمياته وأفراده الواقعة تحته (فإنها) من حيث دلالته عليها وانطلاقه عليها (متشابهة) فكل مسمى من هذه المسميات مثل المسمى الآخر منها في ذلك (ولكن) يجب أن يعلم أنه يوجد بين التشابهين -تشابه أفراد العام وتشابه أفراد المشترك من حيث دلالة هذين اللفظين عليها - فرق مؤثر فيما يحق حمل كل واحد من العموم وغيره -كالمشترك- عليه، وهذا الفرق هو أن (تشابه نسبة العموم) إلى مسمياته وأفراده إنما هو (في الدلالة عليها) فكلها متشابهة -متساوية- في ذلك بلا تفاوت ولا فرق، (و)أما (تشابه) غيره -أي العموم- بالنسبة إلى مسمياته كتشابه نسبة (المشترك) إلى مسمياته أو مسميه (و)تشابه نسبة (المجمل) إلى مسمياته أو مسميه فإنه (في الصلوح) فقط أي صلوحه -صلاحيته- (لأن يراد به كل واحد) من مسميه أو مسمياته (على سبيل البدل) لا على سبيل العموم والاستغراق الذي يفيده اللفظ العام.

ومثل هذا التشابه الذي في المشترك والمجمل (تشابه نسبة المفهوم) موافقا كان أو مخالفا (في السكوت عن الجميع) فنسبته إلى جميع المسكوت عنه من الأفراد متشابهة في الصلاحية لأن يكون كل واحد منها مرادا به على سبيل البدلية، فهذا التشابه إنما هو في الصلوح لا في الدلالة على تلك المسميات.

(و) نظير هذا ايضا يقال في (تشابه نسبه الفعل) النبوي -مثلا- (في إمكان وقوعه) وحصوله (على وجه) ما محتمل فيه، فكل الوجوه المحتمل وقوعه

عليها نسبته إليها متشابهة من حيث صلوح وقوعه عليها (إذا الصلاة المعينة) كالصلاة في الكعبة (إذا نقلت) من جملة ما نقل (من فعل النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أمكن أن تكون فرضا، و)أمكن أن تكون (نفلا، و)أن تكون (أداء و) أن تكون (قضاء، و)أن تكون (ظهرا، و)أن تكون (عصرا) كل هذا ممكن (و) هذا (الإمكان شامل) لكل ما ذكر (بالإضافة إلى علمنا) فهذا كله عندنا محتمل على وجه التساوي (أما) ما هو (الواقع) من ذلك (في نفسه) الحاصل منه في حقيقة الأمر (وفي علم الله تعالى) فهو (واحد متعين لا يحتمل غيره) من الوجوه الأخرى.

(فهذه) أيها الناظر الطالب للعلم (أنواع التشابه) وهي مختلفة كما ترى (و) لكن (الوهم) القوة الذهنية المعروفة (سابق) متبادر (إلى التسوية بين المتشابهات) أيا كانت وإن كانت في نفسها مختلفة لا مساواة بينها على وجه تام (وأنواع هذا التشابه) وأفراده (متشابهة من وجه) وهو الصلاحية للانطلاق والانطباق على المسميات الواقعة تحتها، وبناء على هذا (ف)إنه (ربما يسبق إلى بعض الأوهام) والأذهان (أن العموم) هو الذي (كان دليلا) موجبا (لتشابه نسبة اللفظ إلى المسميات) الواقعة تحته أيا كان هذا اللفظ سواء كان عاما أو مشتركا أو مجملا أو غير ذلك (و)هذا (التشابه هاهنا موجود حقا) ومن التفت إليه بوهمه وأخذه بهذا المعنى (ف)إنه (يثبت حكم العموم) في هذه الألفاظ كلها بلا فرق، وهذا التصرف (هو غفلة عن) ملاحظة (تفصيل هذا التشابه) بعضه عن بعض بموجب الاختلاف الذي بين أنواعه على الوجه الذي تقدم بيانه، والذي تقرر بأن تشابه نسبة ما ذكر غير اللفظ العام إلى مسمياته صلوحي لأن يراد به كل واحد منها على سبيل البدلية (وأن تشابه نسبة العموم إلى مسمياته) هي (في دلالته على الجميع) على سبيل الاستغراق والشمول (بخلاف هذه الأنواع) الأخرى المذكورة ـ المشترك والمجمل والمفهوم والفعل ونحو ذلك ـ فإن تشابه نسبة

العموم فيها إلى مسمياته صلوحي وهو على سبيل البدلية كما سبق ذكر ذلك.

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

المذهب الثاني: أنه -المشترك- يعم إما من باب أنه كاللفظ العام وعليه إمام الحرمين وابن القشيري والآمدي والمصنف وابن الحاجب، أو من باب الاحتياط وعليه الرازي، وبناء على أنه يعم فإنه يجوز أن يراد به جميع ما يتناوله من معنى ومدلول كما يجوز حمله على ذلك ما أمكن.

وعلى هذا المذهب الامام الشافعي -وفي نسبة هذا إليه خلف- وعليه أيضا أكثر الحنفية والحنابلة ونسبه القاضي عبد الوهاب للمذهب المالكي، وقال هو قول جمهور أهل العلم وقد قال سيبويه: يجوز أن يراد باللفظ الدعاء على الغير والإخبار عن حال المدعو عليه نحو الويل له، فهذا دعاء عليه وخبر عنه ولهما معنيان مختلفان.

وقد قطع بهذا المذهب ابن أبي هريرة في تعليقه ومثله بقوله تعالى: "إن الله وملائكته يصلون" فالاسم واحد، واختلف المراد به، فكانت الصلاة من الله رحمة ومن المؤمنين دعاء، ومن الملائكة استغفارا، وكذلك "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم" فكانت شهادته تعالى علمه، وشهادة الملائكة وغيرهم إقرارهم بذلك، وقوله تعالى: " لا تقربوا الصلاة " يعني موضعها للجنب، وفعلها للسكران.

وقد استدل لهذا المذهب بأن هذا حمل للفظ على جميع متناولاته وهذا أحوط (واحتج القاضي) الباقلاني (رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ) له (بأنه) الضمير للشأن (لو ذكر) الذاكر (اللفظ) المشترك (مرتين وأراد في كل مرة) منهما (معنى آخر) غير ما أراده في المرة الأخرى (جاز) ذلك وعليه (فأي بعد في أن يقتصر على) أن يذكره و ينطق به (مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع) ثبوت (صلاح) هذا

(اللفظ لـ)ـلدلالة (على الكل) يعني أنه صالح للدلالة على كلا المعنيين على وجه الجمع، لا يكاد يظهر في ذلك بعد أو امتناع (بخلاف) ما لا يصلح اللفظ للدلالة عليه من معنيين فإنه أمر ممتنع، وذلك مثل (ما إذا قصد بلفظ المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركين جميعا فـ) إن هذا أمر ممتنع معلوم فساده بمقتضى وضع اللسان وموجبه، و (ان لفظ المؤمنين لا يصلح لـ)ـلدلالة على (المشركين) كما هو معلوم (بخلاف اللفظ المشترك) فإنه صالح للدلالة على معنييه معا بإرادة واحدة وذكر له مرة واحدة.

هذا ما استدل به القاضي - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - على هذا الجواز، وقد انتقد الأبياري هذا الاستدلال الباقلاني فقال: " واستدل القاضي بدليل لا يليق بمثله الاستدلال به، فقال: لو كرر اللفظ مرتين، وأراد المعنيين، لصح له ذلك، فما الذي يمنع من إرادتهما جميعا مرة واحدة؟ قلنا: لا مانع من ذلك من جهة العقل، وإنما يتبع في ذلك موجب اللغة، فكيف يتمسك في ذلك بالتجويز العقلي؟ والاعتماد على استواء النسبة غير مفيد حتى يثبت، هل استوت النسبة في الإرادة؟"[1].

أما نحن (فـ)إننا (نقول: إن قصد) اللافظ (باللفظ) المشترك (الدلالة) به (على المعنيين) اللذين وضع لهما أو المعاني التي وضع لها (جميعا) وكان ذلك منه (بالمرة الواحدة) أي بنطقه بذلك اللفظ المشترك مرة واحدة (فـ) إن (هذا) أمر (ممكن) وجائز (ولكن يكون) هذا اللافظ (قد خالف الوضع) الذي مضي عليه في حق هذا اللفظ (فـ)صار بذلك مستعملا له في ما لا يصلح له (كما) حصل (في لفظ المؤمنين) في المثال السابق حيث أريد إدخال ما لم يوضع له تحته وهو لفظ المشركين، فأشبهه قصد المعنيين بالمشترك من حيث إنه لم يوضع لهما على سبيل الجمع (فإن العرب وضعت اسم العين) مثلا (للذهب والعضو الباصر) وغيرهما (على سبيل البدل) بحيث إذا استعمل في أحدهما

(١) التحقيق والبيان، ١/ ٩١٠.

فإنه لا يستعمل في ما سواه من هذه المعاني (لا على سبيل الجمع) بينهما به.

هذا ما أورده المصنف من أدلة أرباب هذا المذهب، وما اعتصموا به في نصرة مذهبهم هذا.

وقد أورد الرازي شيئا مما احتجوا به أيضا على رأيهم هذا ـ وقد ورد بعض منه فيما سبق ـ ثم رده فقال في ذلك: واحتج المجوزون بأمور:

أحدها: أن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار، ثم إن الله أراد بهذه اللفظة كلا معنييها في قوله تعالى: " إن الله وملائكته يصلون على النبي ".

وثانيها: قوله تعالى: " ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس " أراد بالسجود ها هنا الخضوع لأنه هو المقصود من الدواب وأراد به أيضا وضع الجبهة على الأرض لأن تخصيص كثير من الناس بالسجود دون ما عداهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع يدل على أن الذي خصوا به من السجود هو وضع الجبهة على الأرض فقد صار المعنيان مرادين.

وثالثها: قوله تعالى: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" إذا أراد به الحيض والطهر لأن المرأة إذا كانت من أهل الاجتهاد فالله تعالى أراد منها الاعتداد بكل واحد منهما بدلا عن الآخر بشرط أن يؤدي اجتهادها إليه أو إلى الآخر.

ورابعها: قال سيبويه: قول القائل لغيره الويل لك دعاء وخبر فجعله مفيدا لكلا الأمرين والجواب عن هذه الوجوه بأسرها أن ما ذكروه لو صح لدل على أن هذه الألفاظ كما هي موضوعة للآحاد فهي موضوعة للجمع وإلا لكان الله تعالى قد استعمل اللفظ في غير مفهومه وهو غير جائز وعلى هذا التقدير يكون استعماله لإفادة الجمع استعمالا له في إفادة أحد موضوعاته لا في إفادة الكل على ما بيناه والله أعلم.

فرعان:

الأول: بعض من أنكر استعمال المفرد المشترك في جميع مفهوماته جوز ذلك في لفظ الجمع أما في جانب الاثبات فكقوله للمرأة اعتدي بالأقراء والحق أنه لا يجوز لأن قوله اعتدي بالأقراء معناه اعتدي بقرء وقرء وقرء وإذا لم يصح أن يفاد بلفظ القرء كلا المدلولين لم يصح ذلك أيضا في الجمع الذي لا يفيد إلا عين فائدة الافراد وأما في جانب النفي فكذلك ايضا وفيه احتمال لأنا إنما منعناه من إفادة المعنيين في جانب الإثبات لما قلنا أن الواضع ما وضعه لهما جميعا وأما في جانب النفي فلم يقم دليل قاطع على أن الواضع ما استعلمه في إفادة نفيهما جميعا ويمكن أن يجاب عنه بأن النفي لا يفيد إلا رفع مقتضى الاثبات فإذا لم يفد في جانب الاثبات إلا أمرا واحدا لم يرتفع عند حرف النفي إلا المعنى الواحد فأما إن أريد حمله على أن المراد منه لا تعتدي بما هو مسمى الأقراء فحينئذ يكون كون الحيض والطهر مسمى بالقرء وصفا معقولا مشتركا بينهما فيكون اللفظ على هذا التقدير متواطئا لا مشتركا.

الثاني: أنا لو جوزنا أن يفاد باللفظ المشترك جميع معانيه فإنه لا يجب ذلك ونقل عن الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ والقاضي أبي بكر أنهما قالا: المشترك إذا تجرد عن القرائن المخصصة وجب حمله على جميع معانيه وفيه نظر لأنه إن لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه وإن كان موضوعا له فهو أيضا موضوع لكل واحد من الأفراد واللفظ دائر بين كل واحد من الفردين وبين المجموع فيكون الجزم بإفادته للمجموع دون كل واحد من الفردين ترجيحا لأحد الجائزين على الآخر من غير مرجح وهو محال.[1]

وبهذا وما ماثله يرجح هذا المذهب ـ مذهب الجواز ـ عند القائلين به وإن لم يوافقهم عليه مخالفوهم فيه.

(١) المحصول / ١ / ١٠٣ـ١٠٥.

وإذا قلنا بالجواز هذا فهل يجب على السامع حمله على ذلك إذا تجرد عن قرينة صارفة؟

فيه مذاهب:

الأول: الوجوب، وعليه يدل كلام الشافعي في اللمس، وعليه أكثر أصحابه وعبد الجبار.

الثاني: المنع، وهذا مذهب الحنفية وابن عقيل من الحنابلة.

الثالث: الوقف، فلا يحمل على أي من معانيه أو معنييه إلا بدليل.

الرابع: إن كان بلفظ المفرد فهو مجمل، وإن كان بلفظ الجمع وجب حمله عليه وهذا كله حيث لا قرينة تبين المراد.

هذا هو حال هذا المذهب الثاني وما استدل به عليه وما يتعلق بذلك من مباحث، وهذا المذهب والذي قبله هما المذهبان المشهوران في هذه المسألة واللذان عليهما جمهور الأمة وأغلبها، وفي هذه المسألة مذاهب أخرى أوردها الزركشي فقال:

"المذهب الثالث: لا يستعمل في الجميع إذا تجردت عنه القرائن، ويجوز مع القرينة المتصلة وَهُوَ ظَاهِرُ كَلَامِ إمَامِ الْحَرَمَيْنِ فِي " الْبُرْهَانِ ".

وَالْمَذْهَبُ الرَّابِعُ: الْفَرْقُ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ: وَالْفَرْقُ: أَنَّ النَّكِرَةَ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ تَعُمُّ، فَيَجُوزُ إرَادَةُ مَدْلُولَاتِهِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَرُدَّ بِأَنَّ النَّفْيَ لَا يَرْفَعُ إلَّا مَا يَقْتَضِي الْإِثْبَاتَ، وَهَذَا الْقَوْلُ حَكَاهُ ابْنُ الْحَاجِبِ، وَإِنَّمَا هُوَ احْتِمَالٌ أَنَّهُ أَبْدَاهُ صَاحِبُ " الْمُعْتَمَدِ "، وَتَبِعَهُ فِي " الْمَحْصُولِ ". وَقِيلَ: إنَّ الْمَاوَرْدِيَّ حَكَاهُ وَجْهًا لِأَصْحَابِنَا فِي كِتَابِ الْأَشْرِبَةِ وَهُوَ ظَاهِرُ كَلَامِ الْحَنَفِيَّةِ، فَإِنَّهُمْ قَالُوا: إذَا حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ مَوَالِيَ فُلَانٍ يَتَنَاوَلُ الْأَعْلَى وَالْأَسْفَلَ وقَوْله تَعَالَى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ يَتَنَاوَلُ الْوَطْءَ وَالْعَقْدَ، إنْ قُلْنَا: إنَّهُ مُشْتَرَكٌ.

الْمَذْهَبُ الْخَامِسُ: يَجُوزُ فِي الْجَمْعِ كَقَوْلِهِ اعْتَدِّي بِالْأَقْرَاءِ دُونَ الْمُفْرَدِ، لِأَنَّ الْجَمْعَ فِي حُكْمِ تَعْدِيدِ الْأَفْرَادِ، وَحَكَاهُ الْمَاوَرْدِيُّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا فِي كِتَابِ الْأَشْرِبَةِ، وَهَذَا مُفَرَّعٌ عَلَى جَوَازِ تَثْنِيَةِ الْمُشْتَرَكِ وَجَمْعِهِ.

وَقَدْ مَنَعَهُ أَكْثَرُ النُّحَاةِ وَجَوَّزَهُ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ وَابْنُ مَالِكٍ، وَقَالَ ابْنُ الْحَاجِبِ: الْأَكْثَرُ أَنَّ جَمْعَهُ بِاعْتِبَارِ مَعْنَيَيْهِ مَبْنِيٌّ عَلَى الْخِلَافِ فِي الْمُفْرَدِ، فَإِنْ جَازَ سَاغَ وَإِلَّا فَلَا، وَقِيلَ: بَلْ يَجُوزُ وَإِنْ لَمْ يَجُزْ فِي الْمُفْرَدِ، وَذُكِرَ فِي " شَرْحِ الْمُفَصَّلِ " أَنَّ تَثْنِيَتَهُ شَاذَّةٌ، وَأَنَّ الْأَكْثَرَ الْمُسْتَعْمَلَ خِلَافُهُ.

والْمَذْهَبُ السَّادِسُ: أَنَّهُ يَنْظُرُ فِي الْمَعْنَى، فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا يَتَعَلَّقُ بِالْآخَرِ مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى كَالنِّكَاحِ، فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْعَقْدَ وَالْوَطْءَ، وَاللَّمْسُ يَتَنَاوَلُ الْوَطْءَ وَالْمَسَّ بِالْيَدِ، وَكُلٌّ مِنْهُمَا مُتَعَلِّقٌ بِالْآخَرِ يَجُوزُ إِرَادَتُهُمَا وَالْحَمْلُ عَلَيْهِمَا، وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا غَيْرَ مُتَعَلِّقٍ بِالْآخَرِ لَمْ تَجُزْ إِرَادَتُهُمَا وَالْحَمْلُ عَلَيْهِمَا بِلَفْظٍ وَاحِدٍ. حَكَاهُ بَعْضُ شُرَّاحِ " اللُّمَعِ " وَهُوَ غَرِيبٌ.

الْمَذْهَبُ السَّابِعُ: الْوَقْفُ، وَاخْتَارَهُ الْآمِدِيُّ وَنَبَّهَ الْقَاضِي فِي " التَّقْرِيبِ " عَلَى أَنَّ مَحَلَّ الْخِلَافِ فِي إِرَادَتِهِمَا فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ تَكْرَارٍ، وَأَنَّهُ مَتَى أُرِيدَ بِهِمَا الْمَعْنَيَانِ وَكُرِّرَا فِي وَقْتَيْنِ أُرِيدَ بِهِ فِي أَحَدِهِمَا أَحَدُ الْمَعْنَيَيْنِ، وَفِي الْآخَرِ الْأُخْرَى فَلَا خِلَافَ فِي الْجَوَازِ.(1)

هذا منتهى القول في هذه المسألة، وبه تمام الكلام فيها.

(1) البحر المحيط / ٢ / ٣٨٩-٣٩٠.

المسألة الرابعة عشرة

مسألة عموم اللفظ لحقيقته ومجازه، ومتعلق النظر الأصولي في ذلك هو هل يصح إطلاق اللفظ على حقيقته ومجازه الراجح على وجه الاجتماع، (فـ) يصح حمله عليهما معا أو لا؟

بيان صورة ذلك يتحصل بأن يقال: (إن قيل: اللفظ الذي هو حقيقة في شيء مجاز في) شيء آخر (غيره) معين (هل يطلق لإرادة معنييه جميعا) ومن ثم يحمل على المعنيين معا، وذلك (مثل النكاح) الذي هو حقيقة لغوية إذا صرف (للوطء) أي الجماع (و) مجاز لغوي إذا استعمل في (العقد) عقد النكاح (و) كـ(اللمس) الذي هو حقيقة لغوية إذا استعمل (للجس) باليد (و) مجاز اذا صرف (للوطء) وقصد به، فهل يجوز أن يستعمل كل واحد مما ذكر من هذين اللفظين على حقيقته ومجازه ثم يحمل على ذلك (حتى يحمل قوله تعالى: "ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء" على وطء الأب وعقده جميعا) فتكون كل من وطئها الأب أو عقد عليها محرمة على أبنائه (و)يحمل كذلك (قوله تعالى: "أو لامستم النساء" على الوطء والمس جميعا) فيكون من موجبات نقض الوضوء الوطء ومس المرأة معا، أو لا يجوز ذلك وبناء عليه يقضى بعدم جواز ذلك فيصار إلى حمل هذا اللفظ على حقيقته وحدها دون مجازه؟

فالجواب عن هذا هو أن ذلك فيه خلف تجلى في مذهبين:

الأول: منع هذا الأمر -استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه- وعليه يمنع حمله عليهما، وعلى هذا الحنفية واختاره من الشافعية ابن الصباغ في العدة وابن برهان في الوجيز ونقله صاحب المعتمد عن أبي عبد الله البصري وابي هاشم والكرخي والقاضي الباقلاني، قال إمام الحرمين: وعظم نكير القاضي على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعا، وقال في تحقيق إنكاره:

اللفظة إنما تكون حقيقة إذا انطبقت على معنى وضعت له في أصل اللسان، وإنما تصير مجازا إذا تجوز بها عن مقتضى الوضع، وتخيل الجمع بين الحقيقة والمجاز كمحاولة الجمع بين النقيضين.

هذا ما نقله إمام الحرمين عن القاضي، وقد فهم منه أنه لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه مطلقا لما يلزم عنه من الجمع بين النقيضين، لكن بعضهم صرح بأنه لم يرد هذا فإنه قد صرح في التقريب بجواز الإرادة، وإنما الذي منعه هو الحمل عليهما، هذا ما صرح به الزركشي، ثم قال: وحقق ابن القشيري مذهب القاضي فقال: واعلم أنه يجوز أن يطلق المطلق لفظ اللمس، ويريد به الحقيقة والمجاز، فيقول: اللمس ينقض الوضوء وهو يعنيهما وَقَدْ صَرَّحَ بِتَجْوِيزِهِ فِي بَعْضِ كُتُبِهِ.

قَالَ الْقَاضِي: وَفِي هَذَا أَصْلٌ يَدِقُّ عَلَى الْفَهْمِ، وَهُوَ أَنَّ مُطْلَقَ اللَّفْظِ لَوْ خَطَرَ لَهُ أَنْ يَسْتَعْمِلَ اللَّفْظَ حَقِيقَةً وَيَسْتَعْمِلَهُ مَجَازًا لَمْ يُتَصَوَّرْ الْجَمْعُ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ، لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ تَقْتَضِي قَصْرَهَا، وَالتَّجَوُّزَ يَقْتَضِي تَعْدِيَتَهَا عَنْ أَصْلِ وَضْعِهَا، وَأَمَّا مَنْ أَرَادَ بِاللَّفْظِ الْمُسَمَّيَيْنِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضِ الِاسْتِعْمَالِ حَقِيقَةً وَتَجَوُّزًا، فَهَذَا هُوَ الْجَائِزُ.

قَالَ ابْنُ الْقُشَيْرِيِّ: يَعْنِي بِهَذَا أَنَّ اللَّفْظَ الْوَاحِدَ لَا يَكُونُ حَقِيقَةً وَمَجَازًا فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ، حَتَّى يَكُونَ الْأَسَدُ فِي الْبَهِيمِيَّةِ حَقِيقَةً وَمَجَازًا، وَأَيْضًا لَا يَجُوزُ أَنْ يُسْتَعْمَلَ هَذَا اللَّفْظُ حَقِيقَةً مِنْ غَيْرِ تَعْدِيَةٍ فِي حَالِ مَا تُرِيدُ أَنْ تَسْتَعْمِلَهُ مَجَازًا مَعَ التَّعْدِيَةِ، فَإِنَّهُ مُتَنَاقِضٌ.

قَالَ: وَمَا أَوْهَمَهُ كَلَامُ إمَامِ الْحَرَمَيْنِ مِنْ أَنَّ لِلْقَاضِي خِلَافًا فِي الْمَسْأَلَةِ فَهُوَ وَهْمٌ، لِأَنَّهُ صَرَّحَ بِهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ، فَقَالَ: كُلُّ لَفْظَةٍ تُنْبِئُ عَنْ مَعْنَيَيْنِ مُتَنَاقِضَيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ، فَلَا تَجُوزُ إرَادَتُهُمَا بِاللَّفْظَةِ الْوَاحِدَةِ كَلَفْظِ " افْعَلْ " عِنْدَ مُنْكِرِي

الصِّيغَةِ مُتَرَدِّدًا بَيْنَ الْإِيجَابِ وَالنَّدْبِ وَالْإِبَاحَةِ وَالنَّهْيِ، فَلَا يَصِحُّ إِرَادَةُ هَذِهِ الْمَعَانِي بِاللَّفْظَةِ الْوَاحِدَةِ لِتَنَاقُضِهَا.

قُلْت: هَذَا إنَّمَا قَالَهُ الْقَاضِي شَرْطًا لِلْجِوَارِ، وَهُوَ أَنَّهُ حَيْثُ يَصِحُّ الْجَمْعُ كَمَا اشْتَرَطَ ذَلِكَ فِي الْحَقِيقَتَيْنِ لَا مَنْعَ الْإِرَادَةِ مُطْلَقًا.

وَقَالَ فِي " التَّقْرِيبِ " وَلَخَّصَهُ الْإِمَامُ فِي " التَّلْخِيصِ ": اعْلَمْ أَنَّ إرَادَةَ الْجَمْعِ إنَّمَا تَصِحُّ مِمَّنْ لَا يَخْطِرُ لَهُ التَّعَرُّضُ لِلْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، وَلَكِنْ يَقْتَصِرُ عَلَى إرَادَةِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِوَجْهِ الِاسْتِعْمَالِ حَقِيقَةً وَتَجَوُّزًا، وَفِي الْمَسْأَلَةِ مَذْهَبٌ ثَالِثٌ صَارَ إلَيْهِ الْقَاضِي عَبْدُ الْوَهَّابِ فِي " الْمُلَخَّصِ " أَنَّهُ يُحْمَلُ عَلَى الْحَقِيقَةِ خَاصَّةً، لِأَنَّهَا الْأَصْلُ وَرَابِعٌ حَكَاهُ الْقَاضِي أَيْضًا أَنَّهُ يَتَوَقَّفُ فِيهِ حَتَّى يَبِينَ الْمُرَادُ. (١)

هؤلاء هم من نقل عنهم هذا المذهب، وقد استدل له بما تقدم ذكره عن الباقلاني وبأن الحقيقة أصل والمجاز مستعار فلا يتصور اجتماعهما كما لا يتصور كون الثوب على اللابس ملكا وعارية في وقت واحد. هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة وما استدل له به.

المذهب الثاني: أن ذلك ـ استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وحمله عليهما ـ جائز، وهو مذهب الشافعي وجمهور أصحابه، قال الزركشي: وأما الشافعي فجرى على منوال واحد فجوز استعمال اللفظ في حقيقته وحمله عند الاطلاق عليهما وَأَخْرَجَ ابْنُ الرِّفْعَةِ نَصَّهُ عَلَى ذَلِكَ فِي " الْأُمِّ " عِنْدَ الْكَلَامِ فِيمَا إذَا عَقَدَ لِرَجُلَيْنِ عَلَى امْرَأَةٍ، وَلَمْ يَعْلَمْ السَّابِقَ مِنْهُمَا، ذَكَرَ ذَلِكَ فِي بَابِ الْوَصِيَّةِ مِنْ " الْمَطْلَبِ ".

---

(١) البحر المحيط / ٢ / ٤٠٣ـ٤٠٤ .

وَقَالَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ وَابْنُ الْقُشَيْرِيِّ: إِنَّهُ ظَاهِرُ اخْتِيَارِ الشَّافِعِيِّ، فَإِنَّهُ قَالَ فِي مُفَاوَضَةٍ لَهُ فِي آيَةِ اللَّمْسِ: هِيَ مَحْمُولَةٌ عَلَى الْجَسِّ بِالْيَدِ حَقِيقَةً وَعَلَى الْوِقَاعِ مَجَازًا.

قُلْت: وَكَذَلِكَ نَصُّهُ فِي قَوْله تَعَالَى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] فَإِنَّهُ احْتَجَّ بِهِ عَلَى جَوَازِ الْعُبُورِ فِي الْمَسْجِدِ لِقَوْلِهِ: ﴿إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ﴾، وَقَالَ: أَرَادَ مَوَاضِعَ الصَّلَاةِ، وَحَمَلَ اللَّفْظَ عَلَى الصَّلَاةِ وَعَلَى مَوَاضِعِهَا، وَدَلَّ عَلَى الصَّلَاةِ قَوْلُهُ: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟﴾، وَعَلَى مَوَاضِعِهَا قَوْلُهُ: إلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ" فَحُمِلَ اللَّفْظُ عَلَى حَقِيقَتِهِ وَمَجَازِهِ.[1]

واستدل على صحة هذا المذهب بأنه لا تنافي بين المعنيين، ثم إن هذا من باب حمل اللفظ على أعلى ما يحتمل دلالته عليه، وهو كذلك من الاحتياط.

هذا ما يتعلق بهذين المذهبين، أما رأينا نحن في هذا الشأن فإنا إن سئلنا عنه (قلنا هذا) أي اللفظ الذي له حقيقة ومجاز (عندنا كاللفظ المشترك) السابق بيان حاله من حيث استعماله فيما دل عليه من معنى (وإن كان التعميم فيه) أي في هذا اللفظ الذي له حقيقة ومجاز (أقرب) إلى الحصول والتحقق من حصوله في اللفظ المشترك (قليلا) في الصور التي يكون الاشتراك فيها بين الحقيقة والمجاز، (وقد نقل عن الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) ـ وقد تقدم ذكر ذلك ـ (أنه قال: أحمل آية اللمس) وهي قوله تعالى: "أو لامستم النساء" (على المس) للمرأة (والوطء) أي الجماع (جميعا) وأقضي بنقض الوضوء بهما معا، (وإنما قلنا إن هذا) وهو التعميم بين الحقيقة والمجاز (أقرب) من التعميم بين الحقيقتين (لأن المس) للمرأة (مقدمة الوطء) في مجرى عادة الناس فهما

(١) البحر المحيط / ٢ / ٤٠٠.

كالشيء الواحد من حيث تحصيل اللذة بهما، فدلالة الملامسة في الآية عليهما معا أمر أقرب من دلالة العين على معانيها كلها إذا تجردت من القرينة لما بين معانيها من البعد.

وهذا الذي قيل في الملامسة يقال أيضا في نكاح الأب الوارد في قوله تعالى: " ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم " (فإن النكاح) الذي هو العقد (يراد لـ)ـأجل تحصيل (الوطء) المباح، وبذلك (فهو مقدمته) لأنه سببه الشرعي، وبموجب هذا (ولأجله استعير للعقد اسم النكاح الذي وضعه) اللغوي (للوطء) أي الجماع من باب إطلاق المسبب على السبب (و)على نفس السنن (استعير للوطء اسم اللمس) لأنه مقدمته العادية، فإن عبر بأحدهما وقصد معه الآخر (فـ)ـإن ذلك حاصل (لتعلق أحدهما بالآخر) وعليه فإنه (ربما لا يبعد أن يقصدا جميعا باللفظ المذكور) أي المنطوق به (مرة واحدة) وهذا أمر ظاهر بناء على هذا الذي ذكر من وجود هذه العلاقة بين المعنيين (لكن الأظهر عندنا أن ذلك أيضا على خلاف عادة العرب) في استعمال الألفاظ في معانيها، فالأصل عندهم إطلاق اللفظ إما على الحقيقة ـ وهذا هو الاصل في الكلام ـ وإما على المجاز، فليس من أساليبهم في الكلام الجمع بين معنيين أو معان مختلفة بلفظ واحد.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتموه غير مسلم، فقد ورد في كتاب الله تعالى نصوص تضمنت الجمع بين معنيين أو أكثر بلفظ واحد (فقد قال الله تعالى: "إن الله وملائكته يصلون على النبي " والصلاة من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار وهما) أي المغفرة والاستغفار (معنيان مختلفان) وعليه (فالاسم) الذي هو الصلاة لفظ (مشترك) في هذه الآية بين الحقيقة المجاز (وقد ذكر) ـ كما ترى ـ في هذه الآية (مرة واحدة وأريد به المعنيان جميعا) فوجب حمله

على وفق ذلك (و) هذا الذي عليه هذه الآية من استعمال اللفظ المشترك لمعنيين مختلفين هو (كذلك) ما عليه (قوله تعالى: "ألم تر أن الله يسجد له من السماوات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس "، و)هذا حاله في هذا الشأن بين فإن (سجود الناس غير سجود الشجر والدواب) فإن سجود الشجر والدواب أمر مجهول لنا (بل هو في الشجر مجاز) إذ السجود الحقيقي الذي يأتيه الإنسان في حقه محال على ما نتصوره، وهذا كله يدل على أن إرادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي بلفظ هو دليل على ذلك أسلوب من أساليب العرب، وهذا الذي ورد في القرآن أكبر دليل على ذلك، فإن القرآن أبلغ قول وأفصحه، فكيف يكون هذا على خلاف عادة العرب اللغوية.

(قلنا) نعم (هذا) الذي ورد في هاتين الآيتين ونحوه (يعضد ما ذكره الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) من صحة إرادة ما دل عليه اللفظ المشترك بين الحقيقة والمجاز وما قصد به من ذلك جميعا بلفظ واحد، ومن حمل اللفظ المشترك هذا على ذلك (و)لكن هذا الباب - إرادة كل معاني المشترك به - لا يفتح في كل معنيي أو معاني المشترك وإنما (يفتح هذا الباب في معنيين يتعلق أحدهما بالآخر) وهذا قائم بمعنيي الصلاة في هذه الآية (فإن طلب المغفرة) - الاستغفار - (يتعلق بالمغفرة) لأنه طلب لها فكأنه سبب فيها، وقد تقدم أن وجود العلاقة بين المعنيين وإن كان أحدهما هذا اللفظ فيه حقيقة والآخر هذا اللفظ فيه مجاز يقرّب جواز إرادتهما بلفظ واحد.

وهذا أمر ظاهر في حق هذا اللفظ وما في حكمه، (ولكن الأظهر عندنا أن هذا) وهو الصلاة في هذه الآية (إنما أطلق على المعنيين) المذكورين (إزاء) أي في مقابل (معنى واحد مشترك بين المعنيين) فالتعبير بهما هو تعبير عنه

في واقع الأمر فكأنهما قد نابا عنه (و) هذا المعنى (هو العناية بأمر النبي ﷺ لشرفه وحرمته) وعلو منزلته، وبهذا فإن معنى هذه الآية بناء على هذا هو: إن الله وملائكته يعتنون بالنبي فاعتنوا به (والعناية من الله مغفرة، ومن الملائكة استغفار، ومن الأمة دعاء وصلوات عليه وكذلك) يكون (العذر في) لفظ (السجود) الوارد في الآية السابقة فإنه قد يكون بإزاء معنى واحد مشترك بين هذه المعاني كالعبادة أو الخشوع أو الخضوع، والله تعالى أعلم.

المسألة الخامسة عشرة

(مسألة) الخطاب العام -مثل "يا أيها الناس" "يا أيها الذين آمنوا"-، هل يعم العبيد والإماء أو لا؟

في ذلك خلف تجلى في مذاهب ثلاثة تقررت فيه:

الأول منها: هو أن كل (ما ورد من الخطاب مضافا) أي موجها (إلى الناس) نحو "يا أيها الناس" (و) إلى (المؤمنين) نحو "يا أيها الذين آمنوا" وما جرى مجرى ذلك فإنه يعم كل مكلف وبذلك (يدخل تحته العبد) والأمة كما يدخل تحته الأحرار بلا فرق، فكل خطاب عام (كقوله تعالى: " ولله على الناس حج البيت " وأمثاله) يسري حكمه ومقتضاه على جميع المكلفين أحرارا كانوا أو عبيدا.

هذا هو القول الراجح الذي لا يتعداه الحق والصواب، وعليه أكثر أهل المذاهب الأربعة وهو الصحيح من مذهب الشافعي لأن هؤلاء العبيد داخلون اتباعا لموجب الصيغة، فلا يخرجون عن ذلك إلا بدليل، كما قال الاستاذ أبو منصور والقاضي أبو الطيب، والكيا الطبري، ونقله ابن برهان عن معظم الشافعية، ونقله القاضي عبد الوهاب عن معظم المالكية، واختاره الآمدي فقال: والمختار إنما هو الدخول، وذلك لأن الخطاب إذا كان بلفظ الناس أو المؤمنين فهو خطاب لكل من هو من الناس والمؤمنين والعبد من الناس والمؤمنين حقيقة فكان داخلا في عمومات الخطاب بوضعه لغة، إلا أن يدل دليل على إخراجه منه[1]. هذه صورة هذا المذهب وما استند إليه من أصل.

(وقال قوم) ـ وهذا هو المذهب الثاني هنا ـ إن الشخص ذا الرق (لا يدخل تحته) أي تحت هذا الخطاب العام (لأنه مملوك للآدمي بتمليك الله تعالى)

(١) الإحكام/ ٢ ٣٩٤.

إياه له، فصار بذلك مالا كالبهيمة وبذلك (فـ)إنه (لا يتناوله إلا خطاب خاص به) يبين الحكم الذي خوطب به على وجه التعيين.

(وهذا) القول قول باطل بل هو (هوس) أي جنون إذ الأصل هو جريان التكاليف عليه (لأنه لم يخرج عن) تعلق (معظم التكاليف) به ومخاطبته بها (و) أما (خروجه عن) تكليفه بـ(ـبعضها) كالجهاد والجمعة فما هو إلا (كخروج) من عرض له أمر يوجب له هذا الخروج، وذلك كـ(المريض) الذي خرج عن تعلق بعض التكاليف به كالصوم والوضوء، ونحو ذلك، (وكالحائض) التي تسقط عنها الصلاة على وجه الإطلاق، والصوم في وقت حيضها، (والمسافر) الذي سقط عنه وجوب إتمام الصلاة وفعل الصوم ما دام مسافرا (وذلك) أمر (لا يوجب رفع العموم) الذي يقضي به هذا الخطاب عن ذي الرق ذكرا كان أو أنثى، وعلى هذا (فلا يجوز إخراجه) عنه (إلا بدليل خاص) كما في شأن وجوب الجمعة والعبادات المالية كالغزو والخراج، أما ما لا دليل على أنهم مخرجون عنه فإنه يسترسل حكمه عليهم ويمضي مقتضاه عليهم كالأحرار.

فمن زعم أن هذا الخطاب لا يتناول ذا الرق لغة فهو مكابر، وإن زعم أن الرق والكفر أخرجهم شرعا فهو مبطل، لأن الإجماع منعقد على أنهم مكلفون في الجملة.

فإن قيل العبد من حيث هو عبد مال لسيده ولذلك يتمكن من التصرف فيه حسب تصرفه في سائر الأموال وَإِذَا كَانَ مَالًا كَانَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهَائِمِ، فَلَا يَكُونُ دَاخِلًا تَحْتَ عُمُومِ خِطَابِ الشَّارِعِ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ كَالْبَهَائِمِ إِلَّا أَنَّ أَفْعَالَهُ الَّتِي يَتَعَلَّقُ بِهَا التَّكْلِيفُ وَيَحْصُلُ بِهَا الِامْتِثَالُ مَمْلُوكَةٌ لِسَيِّدِهِ، وَيَجِبُ صَرْفُهَا إِلَى مَنَافِعِهِ بِخِطَابِ الشَّرْعِ، فَلَا يَكُونُ الْخِطَابُ مُتَعَلِّقًا بِصَرْفِهَا إِلَى غَيْرِ مَنَافِعِ السَّيِّدِ لِمَا فِيهِ مِنَ التَّنَاقُضِ.

سَلَّمْنَا عَدَمَ التَّنَاقُضِ غَيْرَ أَنَّ الْإِجْمَاعَ مُنْعَقِدٌ عَلَى إِخْرَاجِ الْعَبْدِ عَنْ مُطْلَقِ الْخِطَابِ الْعَامِّ بِالْجِهَادِ وَالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ وَالْجُمُعَةِ وَالْعُمُومَاتِ الْوَارِدَةِ بِصِحَّةِ التَّبَرُّعِ وَالْإِقْرَارِ بِالْحُقُوقِ الْبَدَنِيَّةِ وَالْمَالِيَّةِ، وَلَوْ كَانَ دَاخِلًا تَحْتَ عُمُومِ الْخِطَابِ بِمُطْلَقِهِ لَكَانَ خُرُوجُهُ عَنْهَا فِي هَذِهِ الصُّوَرِ عَلَى خِلَافِ الدَّلِيلِ سَلَّمْنَا إِمْكَانَ دُخُولِهِ تَحْتَ مُطْلَقِ الْخِطَابِ لُغَةً إِلَّا أَنَّ الرِّقَّ مُقْتَضٍ لِإِخْرَاجِهِ عَنْ عُمُومَاتِ الْخِطَابِ بِطَرِيقِ التَّخْصِيصِ، وَبَيَانُهُ أَنَّهُ صَالِحٌ لِذَلِكَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُكَلَّفٌ بِشَغْلِ جَمِيعِ أَوْقَاتِهِ بِخِدْمَةِ سَيِّدِهِ بِخِطَابِ الشَّرْعِ، وَحَقُّ السَّيِّدِ مُقَدَّمٌ عَلَى حَقِّ اللهِ - تَعَالَى - لِوَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ السَّيِّدَ مُتَمَكِّنٌ مِنْ مَنْعِ الْعَبْدِ مِنَ التَّطَوُّعِ بِالنَّوَافِلِ مَعَ أَنَّهَا حَقٌّ لِلَّهِ، تَعَالَى، وَلَوْلَا أَنَّ حَقَّ السَّيِّدِ مُرَجَّحٌ لَمَا كَانَ كَذَلِكَ.

الثَّانِي: أَنَّ حَقَّ اللهِ - تَعَالَى - مَبْنِيٌّ عَلَى الْمُسَامَحَةِ وَالْمُسَاهَلَةِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَتَضَرَّرُ بِفَوَاتِ حُقُوقِهِ وَلَا يَنْتَفِعُ بِحُصُولِهَا، وَحَقُّ الْآدَمِيِّ مَبْنِيٌّ عَلَى الشُّحِّ وَالْمُضَايَقَةِ؛ لِأَنَّهُ يَنْتَفِعُ بِحُصُولِهِ وَيَتَضَرَّرُ بِفَوَاتِهِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ السُّؤَالِ الْأَوَّلِ أَنَّ كَوْنَ الْعَبْدِ مَالًا مَمْلُوكًا لَا يُخْرِجُهُ عَنْ جِنْسِ الْمُكَلَّفِينَ إِلَى جِنْسِ الْبَهَائِمِ، وَإِلَّا لَمَا تَوَجَّهَ نَحْوَ التَّكْلِيفِ بِالْخِطَابِ الْخَاصِّ بِالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَنَحْوِهِ، وَهُوَ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ.

وَعَنِ السُّؤَالِ الثَّانِي: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ السَّيِّدَ مَالِكٌ لِصَرْفِ مَنَافِعِ الْعَبْدِ إِلَيْهِ فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ حَتَّى فِي وَقْتِ تَضَايُقِ وَقْتِ الْعِبَادَةِ الْمَأْمُورِ بِهَا، بَلْ فِي غَيْرِهِ.

وَعَلَى هَذَا فَلَا تَنَاقُضَ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ ذَلِكَ لَا يَدُلُّ عَلَى إِخْرَاجِ الْعَبْدِ عَنْ كَوْنِ الْعُمُومَاتِ مُتَنَاوِلَةً لَهُ لُغَةً لِمَا بَيَّنَاهُ، بَلْ غَايَتُهُ أَنَّهُ خُصَّ بِدَلِيلٍ، وَالتَّخْصِيصُ غَيْرُ مَانِعٍ مِنَ الْعُمُومِ لُغَةً.

وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْقَوْلَ بِالتَّخْصِيصِ أَوْلَى مِنَ الْقَوْلِ بِرَفْعِ الْعُمُومِ لُغَةً مَعَ تَحَقُّقِهِ، وَصَارَ كَمَا فِي تَخْصِيصِ الْمَرِيضِ وَالْحَائِضِ وَالْمُسَافِرِ عَنِ الْعُمُومَاتِ الْوَارِدَةِ بِالصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ وَالْجُمْعَةِ وَالْجِهَادِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: بِمَنْعِ تَعَلُّقِ حَقِّ السَّيِّدِ بِمَنَافِعِهِ الْمَصْرُوفَةِ إِلَى الْعِبَادَاتِ الْمَأْمُورِ بِهَا عِنْدَ ضِيقِ أَوْقَاتِهَا كَمَا سَبَقَ، وَالرِّقُّ وَإِنِ اقْتَضَى ذَلِكَ لِمُنَاسَبَتِهِ وَاعْتِبَارِهِ، فَلَا يَقَعُ فِي مُقَابَلَةِ الدَّلَالَةِ النَّصِّيَّةِ عَلَى الْعِبَادَةِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ؛ لِقُوَّةِ دَلَالَةِ النُّصُوصِ عَلَى دَلَالَةِ مَا الْحُجَّةُ بِهِ مُسْتَنِدَةٌ إِلَيْهَا.

وَالنُّصُوصُ وَإِنْ كَانَتْ مُتَنَاوِلَةً لِلْعَبْدِ بِعُمُومِهَا إِلَّا أَنَّهَا مُتَنَاوِلَةٌ لِلْعِبَادَةِ فِي وَقْتِهَا الْمُعَيَّنِ بِخُصُوصِهَا.

وَالرِّقُّ وَإِنْ كَانَ مُقْتَضِيًا لِحَقِّ السَّيِّدِ بِخُصُوصِهِ إِلَّا أَنَّ اقْتِضَاءَهُ لِذَلِكَ الْحَقِّ فِي وَقْتِ الْعِبَادَةِ بِعُمُومِهِ، فَيَتَقَابَلَانِ، وَيَسْلَمُ التَّرْجِيحُ بِالتَّنْصِيصِ كَمَا سَبَقَ.

قَوْلُهُمْ: حَقُّ الْآدَمِيِّ مُرَجَّحٌ عَلَى حَقِّ اللهِ - تَعَالَى - لَا نُسَلِّمُ ذَلِكَ مُطْلَقًا.

وَلِهَذَا فَإِنَّ حَقَّ اللهِ - تَعَالَى - مُرَجَّحٌ عَلَى حَقِّ السَّيِّدِ فِيمَا وَجَبَ عَلَى الْعَبْدِ بِالْخِطَابِ الْخَاصِّ بِهِ إِجْمَاعًا، وَبِهِ يَنْدَفِعُ مَا ذَكَرُوهُ مِنَ التَّرْجِيحِ الْأَوَّلِ.

قَوْلُهُمْ فِي التَّرْجِيحِ الثَّانِي: إِنَّ السَّيِّدَ يَتَمَكَّنُ مِنْ مَنْعِ الْعَبْدِ مِنَ التَّنَفُّلِ.

قُلْنَا: وَإِنْ أَوْجَبَ ذَلِكَ تَرَجُّحَ جَانِبِ حَقِّ السَّيِّدِ عَلَى حُقُوقِ اللهِ - تَعَالَى - فِي النَّوَافِلِ فَغَيْرُ مُوجِبٍ لِتَرَجُّحِهِ عَلَيْهِ فِي الْفَرَائِضِ.(١)

هذا ما يتعلق بهذين المذهبين وقد تبين على قطع أن الأول منهما هو الراجح، وفي المسألة مذهبان آخران:

(١) الإحكام/ ٢/ ٣٩٤ إلى ٣٩٦.

المذهب الأول منهما: هو مذهب من ذهب إلى التفصيل في هذا الشأن وصورته أن هذا الخطاب العام إن تضمن تعبدا توجه إليهم كغيرهم فدخلوا تحته وإن تضمن ملكا أو عقدا أو ولاية لم يدخلوا.

المذهب الثاني: مذهب أبي بكر الرازي الحنفي، وهو مذهب ذهب فيه إلى التفصيل ومتضمنه هو أنه إن كان الخطاب لحق الله شملهم، وإن كان لحق الآدميين فإنه لا يشملهم، ولهذا يمتنع شهادة العبيد، ولأن استغراقهم بحقوق السادة قرينة تدل على امتيازهم عن حكم العموم، قال الزركشي: وهذا المذهب حكاه الأستاذ أبو منصور عن بعض أصحابنا، وحكاه الباجي والمازري عن ابن خويز منداد منهم، هذا منتهى الكلام في هذه المسألة.

المسألة السادسة عشرة

(مسألة) دخول الكافر في الخطاب الصالح له وللمؤمنين مثل "أيها الناس" ونحوه، ـ وزاد بعضهم أولي الألباب وأولي الأبصار ـ إذا ورد مطلقا مما يدل على تخصيصه.

الأكثر من أهل العلم على أن هذا الخطاب عام للكافر كغيره من الناس، وعليه فإنه (يدخل الكافر تحت) مدلول (خطاب) يعني تحت مدلول الخطاب بلفظ (الناس وكل لفظ عام) يصلح له ولغيره لغة، وإنما قلنا بدخوله تحت ما ذكر من هذه الألفاظ (لأنا) قد بينا في مجرى الكلام على التكليف أول هذا الكتاب (أن خطابه بفروع العبادات) ـ فروع الشريعة ـ أمر (ممكن) بل هو الراجح، (وإنما خرج عن) التكليف بـ (بعضها) ومخاطبته بها (بدليل خاص) قضى بذلك في حقه، وإنكار تناول هذا الخطاب لذي الكفر لغة مكابرة، وزعم حصول الإخراج له بالكفر مع حصول هذا التناول رأي باطل.

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة، وهو الراجح فيها.

(ومن الناس) ومنهم بعض الشافعية (من أنكر ذلك) وقال بأنه لا يعمهم وأنه مختص بالمؤمنين بناء على أن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة، والشريعة كل ما يرد فيها من خطاب فيه الأمر والنهي فإنه موجه لمن هم أهل لهذا الخطاب وهم المؤمنون فقط فلا يعم الكافرين.

هذا كله الذي تقرر في ما سبق إنما يصار إليه إن لم تقم قرينة تدل على عدم دخولهم أو أنهم المراد لا المؤمنون، فإن وردت قرينة تدل على ذلك فإنه يصار إلى العمل بها.

مثال الأول: قوله تعالى: "الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم"

لأن الأول للمؤمنين فقط، وهم إما نعيم بن مسعود، وهو الذي قاله المفسرون أو هم الأربعة الذين تخلفوا عن أحد كما نص عليه الشافعي في الرسالة، والثاني لكفار قريش.

ومثال الثاني: قوله تعالى: "يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له " فإن المراد بالناس فيه الكفار بدليل باقي الآية، نص عليه الشافعي في الرسالة وجعله من العام الذي أريد به الخصوص، نعم قد يدعى أن "أل" في الناس في هاتين الآيتين للعهد فلا تكون استغراقية، وبذلك لا تكون فيه حجة.

لكن على وجه الجملة القرينة معمول بها على كل حال فإنها دليل معتبر في إفادة التخصيص وغيره.

هذا منتهى القول في هذه المسألة.

المسألة السابعة عشرة

(مسألة) لفظة الناس والمسلمين والمؤمنين ونحو ذلك من صيغ جمع الذكور هل تعم النساء أو لا؟

المتقرر في ذلك هو أنه (يدخل النساء تحت الحكم المضاف إلى) الجمع الذي لم تظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث مثل (الناس) أي الحكم الموجه إليهم واجبا كان أو غيره، وهذا لا خلاف فيه، خلافا لما ذكره المصنف في المنخول، ومثل الناس في هذا الشأن الجن والبشر والإنس والآدميون كما قيل، وجعل بعضهم القوم كالناس في هذا الأمر أيضا لكن المعروف أن مدلول القوم فيه ثلاثة أقوال:

أنه الجماعة من الرجال والنساء.

أنه الجماعة من الرجال فقط.

دخول النساء تحته بالتبعية، هذه هي الأقوال التي في مدلول القوم، (فأما المؤمنون والمسلمون) ونحو ذلك من ألفاظ جمع المذكر السالم ونحو فعلوا كجلسوا وفرحوا، وافعلوا كانظروا واعلموا، وغير ذلك مما جرت عادة العرب بالتغليب فيه (ف) قد (اختلفوا فيه) يعني في شموله للنساء واندراجهن تحته:

(فقال قوم: تدخل النساء تحته) بالتبعية أو بالعرف، ومن هؤلاء القائلين بهذا القول أكثر الحنفية وأكثر الحنابلة وبعض الشافعية والظاهرية وابن خويز منداد من المالكية، وإنما ذهب هؤلاء إلى هذا الرأي (لأن الذكور والإناث إذا اجتمعوا) في الخطاب (غلبت العرب التذكير) كما هو معتاد في لسانهم، ثم إن أكثر أوامر الشرع جاءت بخطاب المذكر، والإجماع منعقد على دخول النساء تحته.

قال الآمدي: والذي يدل على دخول المؤنث في جمع التذكير ثلاثة أمور:

الأول: أن المألوف من عادة العرب أنه إذا اجتمع التذكير والتأنيث غلبوا جانب التذكير وَلِهَذَا فَإِنَّهُ يُقَالُ: لِلنِّسَاءِ إِذَا تَمَحَّضْنَ: ادْخُلْنَ، وَإِنْ كَانَ مَعَهُنَّ رَجُلٌ قِيلَ: ادْخُلُوا.

قَالَ اللهُ - تَعَالَى - لِآدَمَ وَحَوَّاءَ وَإِبْلِيسَ: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًاۖ﴾ كَمَا أُلِفَ مِنْهُمْ تَغْلِيبُ جَمْعِ مَنْ يَعْقِلُ إِذَا كَانَ مَعَهُ مَنْ لَا يَعْقِلُ.

وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍۖ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ﴾، بَلْ أَبْلَغُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُمْ إِذَا وَصَفُوا مَا لَا يَعْقِلُ بِصِفَةِ مَنْ يَعْقِلُ غَلَّبُوا فِيهِ مَنْ يَعْقِلُ.

وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ ٤﴾ جَمَعَهُمْ جَمْعَ مَنْ يَعْقِلُ لِوَصْفِهِمْ بِالسُّجُودِ الَّذِي هُوَ صِفَةُ مَنْ يَعْقِلُ.

وَكَتَغْلِيبِهِمُ الْكَثْرَةَ عَلَى الْقِلَّةِ حَتَّى إِنَّهُمْ يَصِفُونَ بِالْكَرَمِ وَالْبُخْلِ جَمْعًا أَكْثَرُهُمْ مُتَّصِفٌ بِالْكَرَمِ أَوِ الْبُخْلِ.

وَكَتَغْلِيبِهِمْ فِي التَّثْنِيَةِ أَحَدَ الِاسْمَيْنِ عَلَى الْآخَرِ كَقَوْلِهِمْ: (الْأَسْوَدَانِ) لِلتَّمْرِ ظَاهِرًا، وَالْعُمَرَانِ لِأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ، وَالْقَمَرَانِ لِلشَّمْسِ وَالْقَمَرِ.

الثَّانِي: أَنَّهُ يُسْتَهْجَنُ مِنَ الْعَرَبِيِّ أَنْ يَقُولَ لِأَهْلِ حِلَّةٍ أَوْ قَرْيَةٍ: أَنْتُمْ آمِنُونَ وَنِسَاؤُكُمْ آمِنَاتٌ لِحُصُولِ الْأَمْنِ لِلنِّسَاءِ بِقَوْلِهِ: أَنْتُمْ آمِنُونَ، وَلَوْلَا دُخُولُهُنَّ فِي قَوْلِهِ: أَنْتُمْ آمِنُونَ لَمَا كَانَ كَذَلِكَ.

وَكَذَلِكَ لَا يَحْسُنُ مِنْهُ أَنْ يَقُولَ لِجَمَاعَةٍ فِيهِمْ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ: قُومُوا وَقُمْنَ، بَلْ لَوْ قَالَ: قُومُوا كَانَ ذَلِكَ كَافِيًا فِي الْأَمْرِ لِلنِّسَاءِ بِالْقِيَامِ، وَلَوْلَا دُخُولُهُنَّ فِي جَمْعِ التَّذْكِيرِ لَمَا كَانَ كَذَلِكَ.

الثَّالِثُ: أَنَّ أَكْثَرَ أَوَامِرِ الشَّرْعِ بِخِطَابِ الْمُذَكَّرِ مَعَ انْعِقَادِ الإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ النِّسَاءَ يُشَارِكْنَ الرِّجَالَ فِي أَحْكَامِ تِلْكَ الأَوَامِرِ، وَلَوْ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي ذَلِكَ الْخِطَابِ لَمَا كَانَ كَذَلِكَ"[1].

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة، وما استدل به عليه.

(واختار القاضي) والجمهور ومنهم الشافعي وأصحابه وجمهور الفقهاء والأشاعرة واختاره أبو الطيب في الكفاية، وابن السمعاني في القواطع وإلكيا الهراسي ونصره ابن برهان في الوجيز والشيخ أبو إسحاق في التبصرة، ونقل عن معظم أهل اللغة (أنها لا تدخل، وهو الأظهر لأن الله تعالى ذكر المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات) وما معهن في الآيات الواردة في ذلك، وقد عبر فيها عن الإناث بصيغهن، وعن الذكور بصيغهم بانفصال في ذلك كله، (فجمع الذكور) فيه (متميز) بصيغته عن جمع الإناث كما ترى، ولو كان جمع الإناث داخلا في جمع الذكور لما حسن عطفه عليه لعدم فائدته.

ويؤكد هذا أن سبب نزول هذه الآية هو ما روي عن أم سلمة أنها قالت يا رسول الله: إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال، فأنزل الله إن المسلمين والمسلمات الآية، فلو كن دخلن في جمع التذكير لكن مذكورات وامتنعت صحة التأويل والتقرير عليه.

ويعضد هذا ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ويل للذين يمسون ثم يصلون ولا يتوضؤون، فقالت عائشة: هذا للرجال فما للنساء، ولولا خروجهن من جمع الذكور لما صح هذا السؤال ولا التقرير له من النبي ﷺ.

هذا من جهة المنقول وأما من جهة المعقول فهو أن الجمع تضعيف الواحد

(١) الإحكام ٣٨٨-٣٨٩.

فقولنا قام لا يتناول المؤنث بالإجماع، فالجمع الذي هو تضعيفه كقولنا قاموا لا يكون متناولا له، (نعم إذا اجتمعوا) أي الذكور والإناث (في الحكم وأريد الإخبار) فخوطبوا بخطاب دال على ذلك فإنه يجوز مخاطبتهم بخطاب تذكيري إذ (العرب تجوز الاقتصار على) خطاب (التذكير) في ذلك.

(أما ما) يعني الحكم الذي (ينشأ) ويؤتى به (على سبيل الابتداء) ولم يدل دليل على أنه حكم على ما اجتمع فيه الذكور والإناث في واقع الأمر (و) الشارع (يخصه بلفظ المؤمنين) مثلا (فـ)ـإن (إلحاق المؤمنات به إنما يكون بدليل آخر) يقضي بإلحاقهن بهؤلاء المؤمنين في ذلك الحكم؛ إذ لا مشاركة بينهم وبينهن في ذلك الحكم إلا بدليل (من قياس) يتحقق بالتوحد في العلة (أو كونه) أي كون المؤنث المسكوت عنه (في معنى المنصوص) المصرح به بحيث يصار إلى نفي الفارق فيه بين الذكور والإناث (أو ما جرى مجراه) من دليل نصي مثل: " النساء شقائق الرجال في الأحكام ".

قال الآمدي مقررا هذا الذي ذكره المصنف ورادا ما استدل به أهل المذهب الأول:

نحن لا ننازع في أن العربي إذا أراد أن يعبر عن جمع فيهم ذكور وَإناث أنه يغلب جانب التذكير ويعبر بلفظ التذكير ويكون ذلك من باب التجوز وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِي أَنَّ جَمْعَ التَّذْكِيرِ إِذَا أُطْلِقَ هَلْ يَكُونُ ظَاهِرًا فِي دُخُولِ الْمُؤَنَّثِ وَمُسْتَلْزِمًا لَهُ أَوْ لَا؟ وَلَيْسَ فِيمَا قِيلَ مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ.

وَهَذَا كَمَا أَنَّهُ يَصِحُّ التَّجَوُّزُ بِلَفْظِ الْأَسَدِ عَنِ الْإِنْسَانِ، وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ ظَاهِرًا فِيهِ مَهْمَا أُطْلِقَ.

فَإِنْ قِيلَ: إِذَا صَحَّ دُخُولُ الْمُؤَنَّثِ فِي جَمْعِ الْمُذَكَّرِ فَالْأَصْلُ أَنْ يَكُونَ مُشْعِرًا بِهِ حَقِيقَةً لَا تَجَوُّزًا.

قُلْنَا: وَلَوْ كَانَ جَمْعُ التَّذْكِيرِ حَقِيقَةً لِلذُّكُورِ وَالْإِنَاثِ مَعَ انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي تَمَحُّضِ الذُّكُورِ كَانَ اللَّفْظُ مُشْتَرَكًا، وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ.

فَإِنْ قِيلَ: وَلَوْ كَانَ مَجَازًا لَزِمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ لِدُخُولِ الْمُسَمَّى الْحَقِيقِيِّ فِيهِ وَهُمُ الذُّكُورُ، وَهُوَ مُمْتَنِعٌ.

قُلْنَا: لَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ حَقِيقَةً فِي الذُّكُورِ إِلَّا مَعَ الِاقْتِصَارِ.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ جُزْءًا مِنَ الْمَذْكُورِ لَا مَعَ الِاقْتِصَارِ فَلَا.

كَيْفَ وَإِنَّا لَا نُسَلِّمُ امْتِنَاعَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ كَمَا سَبَقَ تَقْرِيرُهُ؟

وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّانِي فَإِنَّمَا اسْتُهْجِنَ مِنَ الْعَرَبِيِّ أَنْ يَقُولَ: أَنْتُمْ آمِنُونَ وَنِسَاؤُكُمْ آمِنَاتٌ؛ لِأَنَّ تَأْمِينَ الرِّجَالِ يَسْتَلْزِمُ الْأَمْنَ مِنْ جَمِيعِ الْمَخَاوِفِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِأَنْفُسِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَنِسَائِهِمْ، فَلَوْ لَمْ تَكُنِ النِّسَاءُ آمِنَاتٍ لَمَا حَصَلَ أَمْنُ الرِّجَالِ مُطْلَقًا، وَهُوَ تَنَاقُضٌ.

أَمَّا أَنَّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى ظُهُورِ دُخُولِ النِّسَاءِ فِي الْخِطَابِ فَلَا، وَبِهِ يَظْهَرُ لُزُومُ أَمْنِ النِّسَاءِ مِنَ الِاقْتِصَارِ عَلَى قَوْلِهِ لِلرِّجَالِ: أَنْتُمْ آمِنُونَ.

وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّالِثُ فَغَيْرُ لَازِمٍ، وَذَلِكَ أَنَّ النِّسَاءَ وَإِنْ شَارَكْنَ الرِّجَالَ فِي كَثِيرٍ مِنْ أَحْكَامِ التَّذْكِيرِ، فَيُفَارِقْنَ لِلرِّجَالِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الثَّابِتَةِ بِخِطَابِ التَّذْكِيرِ، كَأَحْكَامِ الْجِهَادِ فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى -: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ﴾ وَأَحْكَامِ الْجُمُعَةِ فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى -: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ.

وَلَوْ كَانَ جَمْعُ التَّذْكِيرِ مُقْتَضِيًا لِدُخُولِ الْإِنَاثِ فِيهِ لَكَانَ خُرُوجُهُنَّ عَنْ هَذِهِ الْأَوَامِرِ عَلَى خِلَافِ الدَّلِيلِ، وَهُوَ مُمْتَنِعٌ فَحَيْثُ وَقَعَ الِاشْتِرَاكُ تَارَةً وَالِافْتِرَاقُ

تَـارَةً عُلِـمَ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ مُسْتَنِدٌ إِلَى دَلِيلٍ خَارِجٍ، لَا إِلَى نَفْسِ اقْتِضَاءِ اللَّفْظِ لِذَلِكَ. (١)

هـذا منتهى القول في هذه المسألة والحكم الراجح فيها هو أن الإناث لا يدخلن في جمع المذكر السالم ونحوه إلا بدليل.

(١) الإحكام / ٢ / ٣٩٠-٣٩٢.

المسألة الثامنة عشرة

(مسألة) دخول النبي - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - تحت الخطاب الخاص بالأمة.

الذي تقرر في هذه المسألة الخلف وقد تجلى ذلك في مذهبين:

الأول أنه لا يدخل، فإنه (كما لا تدخل الأمة تحت) مدلول (خطاب النبي - ﷺ) الخاص به كما (في قوله تعالى: "يأيها النبي") و"يأيها الرسول" (لا يدخل النبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ -) أيضا (تحت الخطاب الخاص بالأمة) نحو يأيها الأمة.

قال الزركشي: الخطاب للأمة إن اختص بهم نحو: يا أيها الأمة فلا يدخل الرسول تحته بلا خلاف، كما قال الصفي الهندي، وأشار إليه القاضي عبد الوهاب في كتاب "الإفادة"، ومثله بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤] فالأول: عام. والثاني: خاص فينا دونه، لأنه هو الذي أمرنا بالاستجابة له، ومثله قوله: ﴿قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ﴿١٠﴾﴾ [الطلاق: ١٠] ﴿رَسُولًا﴾ [الطلاق: ١١]، تقديره: اطلبوا رسولا على الإغراء وهذا أيضا فينا دونه"[1].

هذا حكم الخطاب المختص بالأمة (وأما الخطاب بـ)ـنحو (قوله تعالى: "ياعبادي" ويأيها الذين آمنوا "ويأيها الناس") ونحو ذلك فإنه يدخل النبي ﷺ تحته لعموم هذه الألفاظ له كعمومها لغيره.

(وقال قوم: لا يدخل) عَلَيْهِ السَّلَامُ تحت هذا الخطاب العام وإن قد شمله (لأنه قد خص وأفرد بالخطاب في أحكام فلا يلزمه) عَلَيْهِ السَّلَامُ من الأحكام (إلا) ما ورد (الخطاب الذي يخصه) به.

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ٢٥٧)

(و) هذا القول (هو قول فاسد) إذ لا منافاة بين التخصيص ببعض الأحكام مع عموم الخطاب (لأنه قد خص المسافر) وكذلك العبد (والحائض والمريض بأحكام) متعددة كالفطر والقصر بالنسبة للمسافر وسقوط وجوب الجمعة والجهاد عن العبد والصوم بالنسبة للحائض، والوضوء بالإضافة للمريض. كل هذا قد خص به من ذكروا (ولا يمنع ذلك دخولهم تحت العموم حيث يعمـ)ـهم (الخطاب) وهذا الذي تقرر في ذلك هو الذي يتقرر (كذلك) في حقه عَلَيْهِ السَّلَامُ (ههنا) بلا فرق.

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

المذهب الثاني: أنه داخل فيه، قال ابن النجار: " إن كان الخطاب خاصا بالأمة نحو خطاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للصحابة وهو المراد بقوله بالأمة لا يختص بالمخاطب إلا بدليل فيعم النبي ﷺ على ما تقدم من الخلاف.

لكن قال ابن عقيل في الواضح: نفى دخوله هنا عن الأكثر من الفقهاء والمتكلمين، وذلك بناء على أنه لا يأمر نفسه، كالسيد مع عبيده. ورد بأنه مخبر عن الله تعالى".

واستدل القائلون بالعموم بقوله -تعالى-: " فلما قضى زيد منه وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا" - فعلل الاباحة بنفي الحرج عن أمته ولو اختص به الحكم لما كان علة لذلك وأيضا ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ ولو كان اللفظ مختصا لم يحتج إلى التخصيص.

فإن قيل: الفائدة في التخصيص عدم الإلحاق بطريق القياس ولذلك رفع الحرج.

قلنا ظاهر اللفظ مقتض للمشاركة، لأنه علل إباحة التزويج برفع الحرج عن المؤمنين، وكذلك قضاؤه بالخصوصية. فالقياس بمعزل عن ذلك.

وأيضا ما في مسلم "أنه ﷺ سأله رجل، فقال: تدركني الصلاة وأنا جنب، أفاصوم؟ فقال النبي ﷺ: "وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم" فقال: لست مثلنا يا رسول الله، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال "والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي" فدل الحديث من وجهين:

أحدهما: أنه أجابهم بفعله، ولو اختص الحكم به لم يكن جوابا لهم.

والثاني: أنه أنكر عليهم مراجعتهم له باختصاصه بالحكم، فدل على أنه لا يجوز المصير إليه.

ولأن الصحابة كانوا يرجعون إلى أفعاله ﷺ فيما يختلفون فيه من الأحكام، كرجوعهم في التقاء الختانين، وفي صحة صوم من أصبح جنبا، وغير ذلك.

قال المخالفون: المفرد لا يتناول غيره لغة.

قلنا: محل النزاع ليس في اللغة، بل في العرف الشرعي.

قالوا: يوجب كون خروج غيره تخصيصا.

قلنا: من العرف الشرعي مسلم، إذا ظهرت له مشاركتهم له. في الأحكام ثبتت مشاركته لهم أيضا، لوجود التلازم ظاهرا، فإن ما ثبت لأحد المتلازمين ثبت للآخر؛ إذ لو ثبت لهم حكم انفردوا به دونه لثبت نقيضه في حقه دونهم، وقد ظهر الدليل على خلافه إذ لو ثبت لهم انفردوا به دونه لثبت نقيضه في حقه دونهم وقد ظهر الدليل على خلافه". هذا منتهى القول في هذه المسألة.

المسألة الثامنة عشرة

(مسألة) دخول النبي - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - تحت الخطاب الخاص بالأمة.

الذي تقرر في هذه المسألة الخلف وقد تجلى ذلك في مذهبين:

الأول أنه لا يدخل، فإنه (كما لا تدخل الأمة تحت) مدلول (خطاب النبي ﷺ) الخاص به كما (في) نحو (قوله تعالى: "يا أيها النبي") و"يأيها الرسول" - كما تقدم بيان ذلك في المسألة السادسة - كذلك (لا يدخل النبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ -) أيضا (تحت الخطاب الخاص بالأمة) نحو يأيها الأمة.

قال الزركشي: الخطاب للأمة إن اختص بهم نحو: يا أيها الأمة فلا يدخل الرسول تحته بلا خلاف، كما قال الصفي الهندي، وأشار إليه القاضي عبد الوهاب في كتاب " الإفادة "، ومثله بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ فالأول: عام. والثاني: خاص فينا دونه، لأنه هو الذي أمرنا بالاستجابة له، ومثله قوله: ﴿قَدْ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ۝١٠ رَّسُولًا﴾، تقديره: اطلبوا رسولا على الإغراء وهذا أيضا فينا دونه"[1].

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

المذهب الثاني: أنه داخل فيه، قال ابن النجار: " إن كان الخطاب خاصا بالأمة نحو خطاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للصحابة وهو المراد بقوله بالأمة لا يختص بالمخاطب إلا بدليل فيعم النبي ﷺ على ما تقدم من الخلاف.

لكن قال ابن عقيل في الواضح: نفي دخوله هنا عن الأكثر من الفقهاء والمتكلمين، وذلك بناء على أنه لا يأمر نفسه، كالسيد مع عبيده. ورد بأنه مخبر عن الله تعالى".

(١) البحر المحيط، ٤/ ٢٥٧.

هذا منهى القول في هذه المسألة، والراجح أنه لا يعمه عَلَيْهِ السَّلَامُ الخطاب الخاص بالأمة إلا بدليل خارجي.

المسألة التاسعة عشرة

مسألة دخوله - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - في لفظ يشمله ويشمل غيره مثل "يأيها الذين آمنوا" و"يا عبادي" و"يأيها الناس".

ومتعلق النظر فيه هو معرفة ثبوت هذا الدخول أم لا؟

قد تقدم أن الراجح في الخطاب المخصوص بالأمة هو عدم دخوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فيه واتفق على أنه داخل فيه لغة (وأما الخطاب) - وإن كان على لسانه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - (بقوله تعالى "يعبادي" "يا أيها الذين آمنوا"، و" يأيها الناس" ف)ـإنه (يدخل النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ تحته) وعلى هذا أكثر العلماء، وإنما قالوا بهذا القول (لعموم هذه الألفاظ) له كما هي شاملة لغيره من الناس والعباد وأهل الإيمان، والنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ سيد الناس والمؤمنين والعباد، والنبوة غير مخرجة له من إطلاق هذه الأسماء عليه، فلا تكون مخرجة له عن هذه العمومات.

وهذا يقضي بعموم هذه الألفاظ له ويؤكد ذلك أنه ﷺ كان إذا أمر الصحابة بأمر وتخلف عنه ولم يفعله، فإنهم كانوا يسألونه ما بالك لم تفعله، ولو لم يعقلوا دخوله فيما أمرهم به لما سألوه عن ذلك، وذلك كما روى عنه ﷺ أنه أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، ولم يفسخ فقالوا له أمرتنا بالفسخ، ولم تفسخ، ولم ينكر عليهم ما فهموه من دخلوه في ذلك الأمر بل عدل إلى الاعتذار، وهو قوله: "إني قلدت هديا" وروى عنه أنه قال: "لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة.

فتقرر بهذا وبما سبقه دخوله - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -في هذا الضرب من الخطاب. وهذا ما عليه إمام الحرمين، قال في البرهان: "إذا ورد خطاب مطلق في الكتاب العزيز والسنة يشمل الأمة بصيغة تصلح في الوضع للرسول

عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو كقوله يأيها الذين امنوا وما في معناها و يأيها الناس فالذي صار إليه الأصوليون أن الرسول صلى الله عليه و سلم داخل تحت الخطاب

وذهب شرذمة لا يؤبه لهم إلى أنه غير داخل تحت الخطاب

وهذا ساقط من جهة أن اللفظ صالح ووضع اللسان حاكم باقتضاء التعميم والرسول من المتعبدين بقضايا التكليف كالأمة فإن قيل إنه على خصائص فالذي يقتضي مرتبة الخطاب أن يخص بكل ما يكون معينا فيه وهذا هذيان فإن ثبوت خصائص له في بعض القضايا لا يخرجه عن الأحكام العامة التي يشارك فيها الأمة والخصائص بالإضافة إلى أحكام العموم قليل من كثير ثم كل جنس من الناس على تفاوت الطبقات على خصائص فإن النساء مختصات بأحكام عن الرجال فكذلك المسافرون مختصون عن المقيمين إلى غير ذلك من أصناف المكلفين ثم لا يقتضي ذلك خروجهم عن قضايا الصيغ العامة وما ذكرناه تكلف وإلا ففي إشعار وضع اللسان بالعموم ودخول الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ في حكمه ومصير المحققين إلى وجوبه والعمل بقضايا الظواهر مقنع في ذلك وبالجملة الخصوص في غير محل الخطاب لا يقتضي تخصيصا في محل الخطاب"[1].

والقول بثبوت هذا الدخول هو المذهب الأول في هذه المسألة.

(وقال قوم) - وهم طائفة من الفقهاء والمتكلمين-: إنه - عَلَيْهِ السَّلَامُ- (لا يدخل) في عموم هذا الخطاب (لأنه - عَلَيْهِ السَّلَامُ-) له خصائصه الثابتة له فـ(ـقد خص بالخطاب) الذي انفرد به (في أحكام) كوجوب ركعتي الفجر، والضحى، والأضحى، وتحريم الزكاة، وإباحة النكاح بأكثر من أربع، وبغير ولي ولا شهود ولا مهر، وغيرها.

---

(١) البرهان (١/ ٢٤٩)

وعليه (فـ)ـإنه (لا يلزمه إلا الخطاب الذي يخصه) لأنه السبيل الذي يعرف به الحكم الذي خوطب به وكلف بمضمونه.

(وهذا) القول هو المذهب الثاني (وهو فاسد لأنه) بني على جعل التخصيص ببعض الأحكام موجبا للإخراج من عمومات النصوص الشرعية، وهذا -التخصيص- لا يقتضي هذا الذي بني عليه، فإن التخصيص ببعض الأحكام يجري في حق جميع المكلفين إذا عرض لهم ما يقضي بذلك، وفي هذا السبيل (قد خص المسافر والعبد والحائض والمريض بأحكام) شرعية، فالمسافر خص بجواز الإفطار في نهار رمضان وندبية القصر، والعبد خص بسقوط الجهاد عنه والحقوق المالية ووجوب حضور الجمعة، والحائض بسقوط الصلاة عنها مطلقا والصوم في حال الحيض، والمريض خص بالتيمم والافطار في رمضان، (و)هكذا ما جرى مجرى ذلك من الأحكام المخصوصة. ثم إن هؤلاء وإن خصوا بما ذكر (لا يمنع ذلك دخولهم تحت العموم) الوارد في الألفاظ العامة التي تشملهم وغيرهم لغة (حيث يعم الخطاب) المؤمنين سواء كان ذلك بلفظ يشملهم وغيرهم كلفظ الناس، أو بلفظ يختص بهم كالمؤمنين ونحو ذلك. فإذا كان هذا العموم يجري في حق من خصوا بهذه الخصائص فـ(ـكذلك) هو ما ينبغي تحققه في هذا الذي كلامنا فيه (ههنا) في هذه المسألة وهو عموم هذا الخطاب العام للنبي -عَلَيْهِ السَّلَامُ- وغيره. كما تقدم ذكره، فالأوامر الواردة فيه تعمه كغيره بلا فرق.

فإن قيل: يمنع أن يكون النبي -ﷺ- داخلا تحت عموم هذه الأوامر ثلاثة أوجه:

الأول: أنه إذا كان النبي ﷺ آمرا لأمته بهذه الأوامر فلو كان مأمورا بها لزم من ذلك أن يكون بخطاب واحد آمرا ومأمورا، وهو ممتنع ولأنه يلزم أن يكون

آمرا لنفسه، وأمر الإنسان لنفسه ممتنع لوجهين:

الأول: أن الأمر طلب الأعلى من الأدنى، والواحد لا يكون أعلى من نفسه وأدنى منها.

الثاني: أنه وقع الاتفاق على أن أمر الإنسان لنفسه على الخصوص ممتنع، فكذلك أمره لنفسه على العموم.

الثاني من الوجوه الثلاثة: أنه يلزم من ذلك أن يكون بخطاب واحد مبلغا ومبلغا إليه، وهو محال.

الثالث: أن النبي - ﷺ - قد اختص بأحكام لم تشاركه فيها الأمة كوجوب ركعتي الفجر والضحى والأضحى وتحريم الزكاة عليه، وأبيح له النكاح بغير ولي ولا مهر ولا شهود، والصفي من المغنم، ونحوه من الخصائص، وذلك يدل على مزيته، وانفراده عن الأمة في الأحكام التكليفية، فلا يكون داخلا تحت الخطاب المتناول لهم.

قلنا: جواب الأول أن ما ذكروه مبني على كون الرسول آمرا، وليس كذلك، بل هو مبلغ لأمر الله، وفرق بين الآمر والمبلغ للأمر.

ولهذا أعاد صيغ الأوامر له بالتبليغ كقوله: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾، و ﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيْكَ﴾ ونحوه.

وجواب الثاني: أنه مبلغ للأمة بما ورد على لسانه، وليس مبلغا لنفسه بذلك الخطاب، بل بما سمعه من جبريل، عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

وجواب الثالث: أن اختصاصه ببعض الأحكام غير موجب لخروجه عن عمومات الخطاب"[1] كما تقدم بيانه. هذا هو المذهب الثاني.

---

(١) الإحكام للآمدي، ٢/ ٢٧٣، ٢٧٤.

و"ذهب بعضهم إلى التفصيل في ذلك ففرق بين أن يسبقه تبليغ بـ(قل) ونحوه فلا يشمله، فإن الأمر في التبليغ يؤثر في عموم الخطاب، وإن ورد مسترسلا فالرسول فيه بمثابة غيره، واستنكره إمام الحرمين، لأن القول فيها جميعا مستند إلى الله تعالى، والرسول مبلغ خطابه إلينا، فلا معنى للتفرقة.

وقال المقترح في تعليقه: الخطاب إما أن يكون من الكتاب، أو من السنة، فإن كان من الكتاب فهو مبلغ عن الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، والمبلغ يندرج تحت عموم الخطاب، وإن كان من السنة فإما أن يكون مجتهدا أو لا.

فإن قلنا: إنه مجتهد فيرجع إلى أن المخاطب: هل يدخل تحت الخطاب أم لا؟ وإن لم يكن مجتهدا فهو مبلغ، والمبلغ إذن داخل تحت الخطاب. ثم قيل: لا فائدة للخلاف في هذه المسألة. وقيل: بل تظهر فائدتها فيما إذا ورد العموم وجاء فعل النبي - ﷺ - بخلافه، فإن قلنا: إنه داخل في خطابه كان فعله نسخا، وإن قلنا: ليس بداخل لم يخص فعله العموم، وبقي على شموله في ذلك"[1].

والنص الذي استنكر فيه إمام الحرمين هذا المذهب هو قوله: " وذهب بعض أئمة الفقهاء في ذلك إلى تفصيل فقال كان خطاب لم يصدر بأمر الرسول صلى الله عليه و سلم بتبليغه ولكن ورد مسترسلا فالرسول مخاطب به كغيره وكل خطاب صدر على الخصوص بأمر الرسول صلى الله عليه و سلم بتبليغه فذلك الذي لا يتناوله كقوله تعالى يأيها الناس وهذا ذكره الصيرفي وارتضاه الحليمي وهو عندنا تفصيل فيه تخييل يبتدره من لم يعظم حظه من هذا الفن.

فأما القسم المسلم فلا حاجة إلى مرادّة فيه وأما الخطاب المصدر بالأمر بالتبليغ فهو يجري على حكم العموم عندنا فإن قوله يأيها الناس على اقتضاء

---

(١) البحر المحيط، ٤/ ٢٥٨.

العموم في وضعه والقائل هو الله تعالى وحكم قول الله تعالى لا يغيره أمر مختص بالرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ في تبليغه وكأن التحقيق فيه بلغني من أمر ربي كذا فاسمعوه وعوه واتبعوه"[١].

وقد أيد الإمام المازري إمام الحرمين في رد هذا القول فقال: " وفصل الصيرفي فقال: إن صدر الخطاب بأمر النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ بالتبليغ كقوله: (قل يا أهل أيها الناس) فإن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يدخل فيه، بخلاف الخطاب الذي لم يصدر بمثل هذا، بل ورد مسترسلا، فإنه عَلَيْهِ السَّلَامُ يدخل فيه.

وأنكر أبو المعالي هذا التفصيل، لأن القول في الفصلين جميعا مستند إلى الله سبحانه، والرسول مبلغ خطابه إلينا في الوجهين جميعا، فلا معنى للتفرقة"[٢].

هذا هو المذهب الثالث هنا وبذكره انتهى الكلام في هذه المسألة، والراجح فيها أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ داخل في هذا العموم.

(١) البرهان (١/ ٢٤٩)

(٢) إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص: ٢٨٧)

المسألة العشرون

(مسألة) الخطاب الشفوي هل هو لغة يعم كل من حضر، أو هو مخصوص بمن توجه إليه فقط؟ ثم هل يتوجه الخطاب بنحو يأيها الذين آمنوا يأيها الناس إلى الموجودين وقت الخطاب فقط؟ أو كما يتوجه إليهم يتوجه إلى من يشاركونهم في الصفة من المعدومين ممن قد يوجدون بعد؟

وقع الخلف في هذه المسألة فكان عنه مذهبان:

المذهب الأول مذهب من يقول إنه عام وهذا مذهب طائفة من الفقهاء والحنابلة.

واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول. أما الكتاب فقوله -تعالى -: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾، وأما السنة فقوله -ﷺ-: " «بعثت إلى الأحمر والأسود» "، ولو لم يكن خطابه متناولا لمن بعده لم يكن رسولا إليه ولا مبلغا إليه شرع الله، تعالى، وهو خلاف الإجماع.

وأيضا قوله -ﷺ-: " «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» "، ولفظ (الجماعة) يستغرق كل من بعده.

فلو لم يكن حكمه على من في زمانه حكما على غيرهم كان على خلاف الظاهر.

وأما الإجماع فهو أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين وإلى زماننا هذا ما زالوا يحتجون في المسائل الشرعية على من وجد بعد النبي - ﷺ - بالآيات والأخبار الواردة على لسان النبي - ﷺ -، ولولا عموم تلك الدلائل اللفظية لمن وجد بعد ذلك لما كان التمسك بها صحيحا، وكان الاسترواح إليها خطأ، وهو بعيد عن أهل الإجماع.

وأما المعقول: فهو أن النبي - ﷺ - كان إذا أراد التخصيص ببعض الأمة نص عليه كما ذكرناه في مسألة خطاب النبي - ﷺ - للواحد هل هو خطاب للباقين؟ ولولا أن الخطاب المطلق العام يكون خطابا للكل لما احتاج إلى التخصيص.

وقد أورد الرازي في المحصول هذا الكلام نفسه مفصلا فيه.

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة وما استدل به عليه.

المذهب الثاني: وهو الصواب والحق في ذلك، وهذا المذهب هو أن (المخاطبة شفاها) تختص بمن توجهت إليه فـ(لا يمكن دعوى العموم) والشمول (فيها بالإضافة إلى جميع الحاضرين) لتقيد ذلك الخطاب بمن توجه إليه (فإذا قال) قائل (لجميع نسائه الحاضرات) في المجلس (طلقتكن، ولجميع عبيده: أعتقتكم فـ)إن هذا لا يكون مخاطبا بهذا القول كل من حضر في ذلك المجلس، و(إنما يكون مخاطبا من جملتهم) أي عامتهم (من أقبل عليه بوجهه) فواجهه بذلك القول (وقصده بخطابه) هذا على وجه التعيين (وذلك يعرف بـ)ـالقرائن الدالة على ذلك كـ(ـصورته) التي هو عليها وقت قوله هذا (وشمائله) – جمع شمال– الخلق والمراد به هنا الحال (والتفاته) جهة فرد أو أكثر ممن حضر (و)محل (نظره) وهو يتكلم وما دلت عليه العادة في حق هؤلاء المخاطبين، (فـ)ـإنه (قد يحضره جماعة من الغلمان) يعني غلمانه (البالغين) وكذلك قد يحضره في ذلك المجلس غلمانه (الصبيان فيقول: اركبوا معي و) من طرق هذا اللفظ أذنه ربما يظن أنه أراد به الجميع (و)هو في واقع الأمر إنما (يريد به أهل الركوب منهم) وهم من كانوا أهلا لذلك وهم الكبار البالغون القادرون على ذلك (دون من ليس أهلا له) كالصبيان الصغار (وبذلك فـ)ـإنه (لا يتناول خطابه) هذا (إلا من قصده به) على وجه التعيين (ولا يعرف

قصده إلا بلفظه) الذي يظهره ويدل عليه (أو شـمائله)- أي أحواله (الظاهرة) - الدالة على المراد منه، وهي تختلف فيما تقضي به من معنى، وبناء عليه (فـ)ـإنه (لا يمكـن دعـوى العمـوم فيها) على الـدوام، بل قد تدل عليه كما قد تدل على خلافه، والعبرة في ذلك بحالها وما تدل عليه من معنى.

(فـ)ـإذا تقرر هـذا وثبت مقتضاه تبيـن أن الكلام الـذي يعتريـه احتمال التخصيص على وجه معتبر لا تجري فيه دعوى العموم، ومن ثم (نقول) بناء (على هذا): إن (كل حكم يدل بـ)ـجهة (صيغة المخاطبة) والمواجهة (كقوله تعالى: " يا أيها الذين ءامنوا" و)قوله (" يا أيها المؤمنون" و) قوله تعالى " يا أيها الناس" فهو خطاب) وكلام (مع الموجودين في عصر رسول الله - ﷺ-) فقط ، فهذا الخطاب لا يفيد أكثر من ذلك لغة.

(و)أما (اثباته في حق من يحدث) أي يجيء (بعدهـم) مـن المكلفيـن فإنه لا يكون إلا (بدليل زائد دل على أن كل حكم) شرعي (ثبت في زمانه) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (فهو) حكم (دائم) مستمر (إلى يوم القيامة) جار (على كل مكلف) ما كان مكلفا، ومما قد يستدل به على ذلك ما ورد من النصوص ودلت على هذا المعنى وسيأتي ذكر بعضها (و)الذي (لولاه) ما ثبت هذا العموم؛ (إذ لم يقتض مجرد اللفظ) المذكور (ذلك) وهو هذا العموم، فإن الخطاب الموجه للحاضرين على وجه التعيين لا يكون للغائبين إذ لم يوضع للغائب، (و)لكن (لما ثبت وجود ذلك) الدليل الزائد الدال على أن كل حكم ثبت في زمانه - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- محكما هو حكم مستمر دائم إلى يوم الدين (أفاد مثل هذه الألفاظ فائدة العموم لاقتران) هذا (الدليل الآخر بها) فكانت هذه الفائدة بموجب ذلك (لا بمجرد) هذا (الخطاب) وحده.

وهذا بين رجحانه إذ عليه أدلة:

الأول منها هو: أن المخاطبة شفاها بقوله تعالى: "يا أيها الناس"، و"يا أيها الذين ءامنوا" تستدعي كون المخاطب موجودا أهلا للخطاب إنسانا مؤمنا، ومن لم يكن موجودا في وقت الخطاب لم يكن متصفا بشيء من هذه الصفات، فلا يكون الخطاب متناولا له.

الثاني: أن خطاب الصبي والمجنون الذين لا يميزان ممتنع حتى إن من شافهه بالخطاب استهجن كلامه وسفه في رأيه، مع أن حالهما لوجودهما واتصافهما بصفة الإنسانية وأصل الفهم وقبولهما للتأديب بالضرب وغيره أقرب إلى الخطاب لهما ممن لا وجود له".

(فإن قيل) قد علمنا عموم الأحكام الشرعية لكل مكلف بما ذكرتم (ف)ـهل هذا يجري في كل خطاب شفوي، ومن ثم يقال على سبيل الاستفسار التفصيلي (إذا كان الخطاب) الشرعي (خاصا) بحيث كان (مع شخص) معين (مشافهة أو مع جمع) من الناس معين محصور في أفراد معينين، (فهل يدل على العموم) أي على كونه عاما ما ورد من النصوص الشرعية الدالة على أن جميع الأحكام الشرعية عامة لكل مكلف (مثل قوله تعالى " وما أرسلناك إلا كافة للناس " وقوله) -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- في الحديث الذي أخرجه مسلم وغيره وهو ("بعثت إلى الأحمر والأسود") ولفظ مسلم " بعثت إلى كل أحمر وأسود" - وقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)- وهذا الخبر وإن صح معناه فإسناده إليه- عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- غير ثابت (وقوله تعالى-: " واتقون يا أولي الألباب"- وقوله تعالى" فاعتبروا يا أولي الأبصار" و "يا أيها الناس" ونحوه) أي نحو ما ذكر من هذه النصوص الشرعية أم أنه لا يدل على ذلك -وهو العموم- وإنما يبقى خاصا بمقتضى أنه مصروف إلى شخص معين أو جمع معين محدود محصور؟

(قلنا) مجيبين عن هذا: الحق هو أنه (لا) يدل على عمومه ما ذكر من هذه النصوص الشرعية، فما ثبت استمراره من الأحكام ما عرف بهذه النصوص وحدها (بل) عرف بها وبغيرها من أدلة أخرى تضافرت على ذلك فثبتته فقد (عرف الصحابة) حصول(عموم الحكم الثابت في عصره) المستمر جريانه على الخلق (للأعصار كلها) إلى يوم القيامة، وعلموه مميزا مما ليس كذلك (بقرائن كثيرة) منها ربط الاتصاف بالإسلام به، وجعله من شعائر وشرائع هذا الدين الموقوتة المكررة ونحو ذلك من الأدلة -القرائن- القاضية باستغراق ذلك للزمان خارقا له بلا حد هذا ما علم به الصحابة حصول الاستمرار في هذه الأحكام ودوامها (و) نحن (عرفنا ذلك) وهو استمرار هذه الأحكام إلى يوم القيامة (من الصحابة ضرورة) إذ حصل لنا العلم به منهم بطريق التواتر القولي والعملي.

هذا ما عرف به عموم هذه الأحكام واستمرارها (و) أما دلالة (مجرد هذه الألفاظ) ومدلولاتها فإنها (ليست قاطعة) يعني مفيدة للقطع، أو مقطوعا بها في إفادة هذه الأحكام -من باب عيشة راضية- وعلى كل فالمعنى المراد هو أنها لا تدل على القطع والجزم في أن كل حكم خوطب به فرد أو جمع يكون عاما في الخلق كلهم إلى يوم القيامة، وهذا بين (فإنه) - عَلَيْهِ السَّلَامُ - (وإن كان مبعوثا إلى (الكافة) أي جميع الخلق من الجن والانس قد يأتي بأحكام مخصوصة بأناس معينين) قد يختلف الناس في الأحكام التي خوطبوا بها شرعا (فلا يلزم) من كونه مبعوثا إليهم جميعا حصول (تساويهم في الأحكام) الشرعية كلها بلا فرق بينهم في بعض منها (فهو) عَلَيْهِ السَّلَامُ (مبعوث إلى الحر والعبد و)المرأة (الحائض و الطاهر والمريض والصحيح ليعرفهم أحكامهم المختلفة) بمقتضى اختلاف أحوالهم التي هي علل هذه الأحكام وبذلك فإنه قد يخاطب من خص منهم بحكم معين بلفظ يدل على حكمه فيقتصر عليه،

فلا يعم. وهذا -كما هو معلوم- جار في حق المريض والمسافر والحائض وغيرهم ممن خصوا بأحكام موقوفة عليهم.

(و)هذا الذي تقرر في حق هذه النصوص المذكورة: "وما أرسلناك إلا كافة للناس" "بعثت إلى كل أحمر وأسود" - "واتقون يا أولي الألباب" - هو (كذلك) الجاري في قوله تعالى: "لأنذركم به ومن بلغ" أي بلغه القرآن فإنه - أيضا- يدل على تبليغ الأحكام للناس على وفق أحوال الناس أفرادا كانوا أو جماعات" أي ينذر كل قوم" بحكمهم الشرعي "بل كل شخص بحكمه" المخصوص به، وبناء على هذا (ف)إنه (يكون شرعه عاما) على هذا الوجه (و)أما قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة) فإنه (لا يتناول إلا) أهل (عصره) المخاطبين بهذا القول لا غير (فإن الجماعة عبارة عن الموجودين) في عصره -عَلَيْهِ السَّلَامُ- (فلا يتناول من) يأتي (بعده) أي بعد هذا العصر. هذا مفاد هذا القول من جهة الوضع والمعنى اللغوي.

(فإن قيل) إننا رأينا الشارع يخصّص العمومات (فهل يدل على عموم الحكم) وشموله (أنه) أي الشارع (إذا أراد التخصيص) بلفظ ما (بيّن) ذلك ناصا عليه، فقد رأيناه مخصّصا في المواضع التي أراد فيها ذلك، -التخصيص- بقوله (و)من ذلك أنه (قال) -لأبي بردة بن نيار (تجزئ عنك ولا تجزئ عن أحد بعدك)-كما في صحيح البخاري وغيره- (و)بهذه الطريقة الدالة على التخصيص (حلل) وأباح (الحرير لعبد الرحمن بن عوف) والزبير بن العوام (خاصة) ولم يرد أنه أباحه لغيرهما.

(قلنا) هذا الذي ذكرتم من أنه -عَلَيْهِ السَّلَامُ- إذا أراد التخصيص بينه ونص عليه أمر (لا) يصح على وجه الإطلاق، بل قد يذكر الشارع اللفظ العام وهو يريد به الخصوص من غير بيانه له، وهذا الذي ذكره -عَلَيْهِ السَّلَامُ- في هذا النص

الذي ورد فيه بيان ذبح أبي بردة هذا ونحوه لا يدل على هذا الذي ذكر (لأنه ذكره حيث قدم) لفظا أفاد (عموما) في الحكم الذي تضمنه، فأراد أن يبين أنه غير مراد ظاهره، وأنه حكم مخصص (أو) قد ذكره (حيث توهم) وخطر على البال أن الناس لن يقصروا هذا الحكم على محله -الشخص- الذي خص به شرعا و (أنهم) قد (يلحقون غيره به) من الأشخاص (بـ)ـطريق (القياس) بجامع الحاجة إلى الأضحية مثلا، وهذا التخصيص بين في حق أبي بردة، وأما عبد الرحمن بن عوف والزبير فإنه لم يرد التنصيص على قصر الحكم المذكور عليهما. بل الظاهر عموم هذا الحكم لمن به حكة.

وعلى كل فخلاصة القول الذي هو لب هذه الجواب هي أن عدم التخصيص الشرعي للفظ عام ما لا يدل على أنه عام بالضرورة، وأن الشارع ليس كلما أراد المعنى الخاص بلفظ عام نص عليه، بل قد يريد باللفظ العام معنى مخصوصا دون أن يخصصه بلفظه، ويحيل إدراك كون هذا اللفظ مخصصا إلى القرائن والأدلة الخارجية.

(و) هذا التخصيص الذي جرى إيراده في هذه الأحكام المخصوصة بأفراد الأمة إنما هو كالتخصيص الذي يرد منصوصا عليه في حق النبي -عَلَيْهِ السَّلَامُ-، فإن هذا التخصيص المتعلق بالنبي -عَلَيْهِ السَّلَامُ- هو (كذلك) لا يدل على أن مخاطبته -بخطاب شرعي- تشاركه فيه الأمة ما لم يرد التنصيص على أنه مخصوص به فـ(قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ لا يدل على أن الخطاب معه ﷺ) هو أيضا (خطاب مع الأمة) وذلك (لمثل ما ذكرناه) من أن التخصيص بالحكم لا يشترط فيه التنصيص عليه، بل يكفي في ذلك ما يدل من خطاب مواجهة ونحو ذلك مما تقدم بيانه مفصلا. هذا منتهى القول في هذه المسألة.

المسألة الواحدة والعشرون

(مسألة) اللفظ المتردد بين الإجمال والعموم، هل يحمل على العموم أو على الإجمال؟

نعم قد ثبت أن (من الصيغ ما يظن عمومها) أي يظن أنها صيغ عامة دالة على الشمول والاستغراق (وهي) في واقع أمرها ألفاظ هي (إلى) الاتصاف بـ(الإجمال أقرب) منها إلى العموم؛ لما فيها من انبهام المعنى وخفائه، ولكن بعض الناس يتمسك بها في إفادة العموم، ويحملها على ذلك (وذلك مثل من يتمسك في إيجاب الوتر) والحكم بأنه فرض (بقوله تعالى: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾ مصيرا) منه (إلى أن ظاهر الأمر) وهو هنا قوله تعالى: "وافعلوا" إنما هو (للوجوب، والخير اسم عام) يشمل كل خير، والوتر من الخير وبذلك فإنه يشمله باعتباره مفردا من مفرادته.

نعم قد دل الدليل على أن المندوب مخرج بالدليل من عموم ما يقتضيه هذا الأمر -وافعلوا- من الوجوب، إلا إن ذلك لا يمنع من القول بأنه يقتضي الوجوب فيه (وإخراج ما) أي المفرد الذي (قام الدليل على نفي وجوبه) واستثناؤه من عموم دليل موجب له قاض بتحتمه أمر (لا يمنع) الاعتصام بذلك الدليل الموجب في إثبات وجوب هذا المفرد المخرج و(التمسك به) في ذلك باعتبار أن ذلك كان أصلا فيه، وإنما انتقل عنه حكمه لدليل آخر قضى بذلك فيه.

(و) هذا المستدل بما ذكر من هذه الآية على ما ذكر من هذا الحكم هو (كمن يستدل على منع قتل المسلم بالذمي بقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا ١٤١﴾، و)وجه الاستدلال بهذه الآية على ذلك (أن ذلك) المعنى الوارد في هذه الآية -وهو منع جعل الله تعالى السبيل للكافرين على المؤمنين- (يفيد منع السلطنة) والحكم للكافرين على المؤمنين، ومقتضى

ذلك أنه ليس لهم عليهم أي حق واجب ولا حكم نافذ (إلا ما دل الدليل عليه) أي على أنه مما تجري فيه هذه السلطنة (من) الأمور مثل (الدية:) المال الواجب بجناية على الحر في نفس أو فيما هو دونها، ولفظة النفس هنا عامة ما كان إزهاقها غير شرعي، وبذلك فهي تودى ما وجبت تلك الدية شرعا للمؤمن والكافر وما حصل سببها، ومثلها في ذلك (الضمان) لما أتلف من مال سواء كان إتلافه عن عمد أو خطإ، فإنه يؤدى لمن أتلف ماله أيا كان ما وجد سببه (و) كذلك (الشركة) فإن حق الشريك فيها على شريكه أيا كان أمر ثابت (و) هكذا (طلب الثمن) حال وجود عقد معاوضة يقضي بذلك فإنه حق عام (وغيره) أي غير ما ذكر من هذه الحقوق مما دل الدليل على أن حق الكافر فيه كحق المسلم.

(و) هذا المستدل بما ذكر من النصين على العموم كالذي (يستدل بقوله تعالى: " لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة) إذ يستدل به على أنه لا مساواة بين المؤمن والكافر (و) عليه فلا يقتص من الكافر للمؤمن لـ(أن إيجاب) هذا (القصاص تسوية) بينهما، وهي ممتنعة بمقتضى هذه الآية.

وهذا التعميم بنفي المساواة ماض على وفق مذهب الشافعية، وقد خالفهم في ذلك الحنفية، قال الآمدي: " نفي المساواة بين الشيئين كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِۚ﴾ يقتضي نفي الاستواء في جميع الأمور عند أصحابنا القائلين بالعموم خلافا لأبي حنيفة، فإنه قال: إذا وقع التفاوت ولو من وجه واحد فقد وفى بالعمل بدلالة اللفظ.

حجة أصحابنا أنه إذا قال القائل: لا مساواة بين زيد وعمرو فالنفي داخل على مسمى المساواة، فلو وجدت المساواة من وجه لما كان مسمى المساواة منتفيا، وهو خلاف مقتضى اللفظ.

فإن قيل: الاستواء ينقسم إلى الاستواء من كل وجه، وإلى الاستواء من بعض الوجوه، ولهذا يصدق قول القائل: استوى زيد وعمرو عند تحقق كل واحد من الأمرين.

والاستواء مطلقا أعم من الاستواء من كل وجه، ومن وجه دون وجه، والنفي إنما دخل على الاستواء الأعم فلا يكون مشعرا بأحد القسمين الخاصين.

وأيضا فإنه لا يكفي في إطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه وإلا لوجب إطلاق لفظ المتساويين على جميع الأشياء، لأنه ما من شيئين إلا ولا بد من استوائهما في أمر ما، ولو في نفي ما سواهما عنهما.

ولو صدق ذلك وجب أن يكذب عليه غير المساوي لتناقضهما عرفا.

ولهذا فإن من قال: هذا مساو لهذا فمن أراد تكذيبه قال: لا يساويه والمتناقضان لا يصدقان معا، ويلزم من ذلك أن لا يصدق على شيئين أنهما غير متساويين، وذلك باطل، فعلم أنه لا بد في اعتبار المساواة من التساوي من كل وجه.

وعند ذلك فيكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه، لأن نقيض الكلي الموجب جزئي سالب فثبت أن نفي المساواة لا يقتضي نفي المساواة من كل وجه.

وأيضا فإنه لو كان نفي المساواة يقتضي نفي المساواة من كل وجه لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئين أصلا، لأنه ما من شيئين إلا وقد استويا في أمر ما كما سبق.

وهو على خلاف الأصل إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة دون المجاز.

والجواب عن الأول أن ذكر الأعم متى لا يكون مشعرا بالأخص إذا كان ذلك في طرف الإثبات أو النفي؟ الأول مسلم والثاني ممنوع.

ولهذا فإنه لو قال القائل: ما رأيت حيوانا وكان قد رأى إنسانا أو غيره من أنواع الحيوان، فإنه يعد كاذبا.

وعن الثاني لا نسلم أنه لا يكفي في إطلاق لفظ المساواة التساوي من بعض الوجوه.

قولهم: لو كفى ذلك لوجب إطلاق لفظ المتساويين على جميع الأشياء لما قرر، مسلم.

قولهم: يلزم من ذلك أن يكذب عليه غير المساوي، وهو باطل بما قرر.

فهو مقابل بمثله، وهو أن يقال: لا يكفي في إطلاق نفي المساواة نفي المساواة من بعض الوجوه، وإلا لوجب إطلاق نفي المساواة على كل شيئين لأنه ما من شيئين إلا وقد تفاوتا من وجه ضرورة تعينهما، ولو صدق ذلك لوجب أن يكذب عليه المساوي لتناقضهما عرفا.

ولهذا فإن من قال: هذا غير مساو لهذا فمن أراد تكذيبه قال: إنه مساو له، والمتناقضان لا يصدقان معا.

ويلزم من ذلك أن لا يصدق على شيئين أنهما متساويان، وذلك باطل، فإنه ما من شيئين إلا ولا بد من استوائهما، ولو في نفي ما سواهما عنهما، فعلم أنه لا بد في اعتبار نفي المساواة من نفي المساواة من كل وجه.

وعند ذلك فيكفي في إثبات المساواة المساواة من بعض الوجوه، لأن نقيض الكلي السالب جزئي موجب.

وفيه إبطال ما ذكر من عدم الاكتفاء في إطلاق لفظ المساواة بالمساواة من وجه.

وإذا تقابل الأمران سلم لنا ما ذكرناه أولا.

وعن الثالث لا نسلم صدق نفي المساواة مطلقا على ما وقع التساوي بينهما من وجه.

قولهم: الأصل في الإطلاق الحقيقة، قلنا: إلا أن يدل الدليل على مخالفته. ودليله ما ذكرناه".[1]

هذا ما قرره الشافعية من العموم والحنفية من الخصوص في حق هذه الآية وصرحوا به في ذلك.

(و)لكن الصحيح هو أن (هذا كله) ليس بعام، وإنما هو (مجمل) منبهم المعنى، يحتاج في بيانه إلى دليل خارجي (و) هذا بيّن فإن (لفظ الخير) في قوله تعالى المذكور وهو "افعلوا الخير" (و) كذلك (لفظ السبيل) في هذه الآية المذكورة وهي "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" ومثل ذلك (لفظ الاستواء) الوارد في قوله تعالى المتقدم ذكره وهو "لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة" كل ذلك (إلى الإجمال اقرب) لما فيه من انبهام المعنى المراد به وخفائه، وهذا أمر دلت عليه حال هذه الألفاظ الدلالي الذي يتسم بالتعارض المتساوي الأطراف، ولا شك أن هذا الحال قاض بالإجمال في هذه الآيات. (وينضم إليه) أي إلى هذا الحال عاضدا له في إثبات هذا الإجمال (أن المستثنى من هذه العمومات) التي ادعى أن هذه الألفاظ تدل عليها (ليس) مقدرا معينا (داخلا تحت الحصر) والعد (و) هو كذلك (ليس مضبوطا بضابط واحد) يمكن التوسل به إلى حصره (ولا بضوابط محصورة) يتأتى بها معرفة ما يستثنى من ذلك مما لا يستثنى منه، وإذا كان ذلك كله معدوما لم ينحصر المستثنى الذي يستثنى من ذلك (وإذا لم ينحصر المستثنى) ولم يعلم (كان المستبقى) من المستثنى منه (مجهولا) فانسحب الإجمال على ذلك كله.

---

(١) الإحكام، ٢/ ٣٦٠ إلى ٣٦٣.

هذا هو حال هذا الضرب من الألفاظ، والنصوص.

(وليس من هذا القبيل) والجنس من النصوص (قوله -ﷺ- "فيما سقت السماء العشر") -متفق عليه- وإنما لم يكن هذا القول النبوي من هذا القبيل، لأنه ظاهر في العموم -عموم جريان الزكاة ووجوبها في كل مسقي-، كما ذهب إلى ذلك من حمله على العموم كالحنفية.

(وقال قوم) وهو الشافعية (لا يتمسك بعمومه) ولا يحمل عليه (لأن المقصود) منه ليس هو بيان المعشرات وما تجب فيه الزكاة من أعيان، وإنما هو (ذكر الفصل بين) ما يؤدى منه (العشر و) ما يؤدى منه (نصف العشر) قال إمام الحرمين: " فإذا استدل الحنفي بهذا الظاهر في إثبات العشر في كل ما تنبته الأرض كان ذلك مردودا عليهم فإن الرسول استاق كلامه هذا للفرق بين السيح والنضح لا للتعرض لجنس ما يجب فيه العشر فإذا ظهر أن هذا الفن من العموم لم يقصده الشارع وإن جرى في كلامه اللفظ الصالح له وهو "ما سقت السماء" فالاستمساك به في قصد التعميم باطل إذ ظهر من كلامه خلافه"[1].

(وهذا) القول الذي عليه الشافعية هنا هو (فاسد) باطل (لأن صيغة "ما" صيغة شرط) وهي مما (وضع للعموم) هذا الذي ذكره المصنف في حق "ما" هذه.

وهذا الذي ذكره -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- من أن "ما" هذه شرطية سهو منه فإن "ما" هذه موصولة بدلالة معناها ودخول حرف الجر وهي كذلك من صيغ العموم وعليه فإنها على كل حال من أدوات العموم (بخلاف هذه) الألفاظ السابق ذكرها وهي لفظ "السبيل والخير والاستواء" مما تقدم بيان أنها إلى الإجمال أقرب منها إلى العموم فاتصافها به أرجح. هذا ما ذهب إليه المصنف هنا من إثبات عموم لفظ "ما" في هذا الحديث.

(١) البرهان، ١/ ٢٠٥.

وهذا الذي ذهب إليه المصنف من هذا العموم في هذا الحديث هو ما ذكره الأبياري أيضا رادا بذلك قول إمام الحرمين هذا إذ قال: (واقتصر الإمام في هذا المكان على أن الرسول ﷺ لم يقصد التعميم، وإنما قصد الفصل بين ما يجب فيه العشر، وبين ما يجب فيه نصف العشر. قلنا: لا مناقضة بين ذلك، وبين قصد التعميم. وإذا أمكن ذلك من غير مناقضة، وفي اللفظ صلاحية الشمول والدلالة على العموم، فلم يتحكمون بإسقاط دلالة اللفظ من غير ضرورة تدعوا إلى ذلك؟ والصواب عندنا في هذا أن يتمسك بعمومه، ويطلب دليل التخصيص، ولكنه قد لا يبلغ في قوته.).[1]

ومقتضى ذلك أن العموم هنا في هذا النص النبوي وأن قصد الشارع به بيان ما ذكر من التفرقة بين ما يخرج منه العشر وبين ما يخرج منه نصفه لا ينافي إفادته ما ذكر من التعميم وهذا الضرب من القول مما يترجح فيه الحمل على العموم. هذا ما يتعلق بما يحمل عليه هذا الحديث، والشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد صرفه إلى التخصيص بمقتضى السياق الذي ألغى به ما ذكر من العموم.

(نعم تردد الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في) مدلول لفظ البيع الوارد في قوله تعالى (وأحل الله البيع) فقد تردد على وجه التعيين (في أنه عام أو مجمل) وذلك لتعارض احتمال العموم واحتمال الإجمال فيه (من حيث إن الألف واللام) فيه (احتمل أن يكون) مسوقا (فيه لـ)ـإفادة (التعريف) للبيع الذي تقررت في الأذهان صورته وهو البيع الشرعي (و)بذلك يكون مدلول هذا النص -الآية- و(معناه وأحل الله) تعالى (البيع الذي عرف شرطه) الشرعي الذي لا يصح ذلك البيع شرعا إلا به.

وفي كتاب "الأم": " قال أخبرنا الشافعي - رَحِمَهُ ٱللَّهُ -: قال: قال الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ

(١) التحقيق والبيان،الأبياري،١/ ٥٠٩-٥١٠.

﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾، وقال الله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾.

(قال الشافعي): وذكر الله البيع في غير موضع من كتابه بما يدل على إباحته فاحتمل إحلال الله عَزَّوَجَلَّ البيع معنيين: أحدهما: أن يكون أحل كل بيع تبايعه المتبايعان جائزي الأمر فيما تبايعاه عن تراض منهما وهذا أظهر معانيه (قال): والثاني أن يكون الله عَزَّوَجَلَّ أحل البيع إذا كان مما لم ينه عنه رسول الله - ﷺ - المبين عن الله عَزَّوَجَلَّ معنى ما أراد فيكون هذا من الجمل التي أحكم الله فرضها بكتابه وبين كيف هي على لسان نبيه، أو من العام الذي أراد به الخاص فبين رسول الله - ﷺ - ما أريد بإحلاله منه وما حرم، أو يكون داخلا فيهما، أو من العام الذي أباحه إلا ما حرم على لسان نبيه - ﷺ - منه وما في معناه كما كان الوضوء فرضا على كل متوضئ لا خفي عليه لبسهما على كمال الطهارة، وأي هذه المعاني كان فقد ألزمه الله تعالى خلقه بما فرض من طاعة رسول الله - ﷺ - عن بيوع تراضى بها المتبايعان استدللنا على أن الله عَزَّوَجَلَّ أراد بما أحل من البيوع ما لم يدل على تحريمه على لسان نبيه - ﷺ - دون ما حرم على لسانه"[1].

هذا منتهى الكلام على هذه المسألة الواحدة والعشرين.

---

(١) الأم، الشافعي، ج٣/ ٣

المسألة الثانية العشرون

(مسألة) المتكلم بكلام عام هل يدخل تحت عموم كلامه هذا وخطابه أو لا؟

ما انقشع عنه النظر الأصولي في هذه المسألة هو الخلف الذي تجلى في مذهبين:

أحدهما أن (المخاطب يندرج تحت الخطاب العام) سواء كان أمرا أو نهيا أو خبرا فإذا خاطب مخاطب بكلام عام فإن ذلك الخطاب يعمه، ولا يخرج عن عمومه إلا بدليل يوجب خروجه عنه ويقضي بأنه مخصص منه. وعلى هذا المذهب الأكثرون وقد اختاره الآمدي وبعض الشافعية.

وقد استدل على رجحان هذا المذهب بما يتبادر إلى الذهن لغة من ذلك فإن السيد إذا قال لعبده: " من أحسن إليك فأكرمه" فإن خطابه هذا لغة يقتضي إكرام كل من أحسن إلى العبد، فإذا أحسن السيد إليه صدق عليه أنه من جملة المحسنين إلى العبد فكان إكرامه على العبد لازما بمقتضى عموم خطاب السيد له وهكذا يكون الأمر في النهي، كما إذا قال له: من أحسن إليك فلا تسئ إليه.

قال الصفي الهندي: " المخاطب يدخل تحت خطابه إذا كان صالحا له، ولم تخرجه القرينة عند الجماهير.

خلافا لبعض الشاذين.

والدليل عليه: أن اللفظ العام صالح له، إذ الكلام مفروض فيه، فوجب أن يدخل فيه كغيره، إذ لا مانع من الدخول، إذ الأصل عدم المانع ويؤكده الاستعمال كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ٢٨٢﴾ وكقول القارئ: (السعيد من اتعظ بغيره)، وكقوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: "لن ينجو أحد بعمله"، ولهذا قيل له عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: (ولا

أنت يا رسول الله) وقرينة كونه مخاطبًا لا يخصصه فكذا هاهنا"[1].

وفي نفائس الأصول: "قال الرازي: كونه مخاطبًا هل يقتضي خروجه عن الخطاب العام؟ أما في الخبر فلا؛ لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٢٩﴾ لأن اللفظ عام، ولا مانع من الدخول.

وأما في الأمر الذي جعل جزاء؛ كقوله: (من دخل داري، فأكرمه) فيشبه أن يكون كونه أمرًا قرينة مخصصة، والله أعلم.

قال القرافي: قوله: (أما في الأمر الذي جعل جزءًا؛ كقوله: "من دخل داري، فأكرمه" يشبه أن يكون كونه أمرًا قرينة مخصصة):

قلنا: بل ذلك ضعيف؛ لأنه لا مانع من أمره بإكرام نفسه، بل ذلك أهم مطالبه.

قلنا: وربما يختص به العام في بعض صور التعاليق؛ نحو قوله: (من دخل داري، فعبده حر، وامرأته طالق) فإن هذا الحكم العام لا يتعداه، ولا تطلق إلا امرأته بالدخول فقط"[2].

وهذا بيّن فلا حاجة إلى كثرة الكلام فيه.

هذه هي صورة هذا المذهب وما استند إليه من دليل على وجه الإيجاز والاختصار، وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

(وقال قوم:) المخاطب -بكسر الطاء- (لا يندرج تحت خطابه) ولا يدخل فيه (بدليل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾) فإنه لا يشمله سبحانه (ولا يدخل هو تعالى تحته) إذ هو -تعالى- غير خالق لنفسه ولا لصفاته. ولو كان تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ

---

(١) نهاية الوصول في دراية الأصول (٤/ ١٠٠٧، ١٤٢١)

(٢) نفائس الأصول في شرح المحصول (٥/ ٢١٤٩).

داخلا في عموم خبره هذا لكان خالقا لما ذكر من ذاته وصفاته وهو محال، فدل هذا على أن المخاطب -المتكلم- لا يدخل في عموم خطابه (و)كما استدل على هذا بهذه الآية استدل عليه أيضا (بدليل) لغوي وهو أن (قول القائل لغلامه: "من دخل الدار فأعطه درهما" فإنه لا يحسن أن يعطي السيد) أي سيده هذا الذي أمره بهذا الأمر هذا الدرهم إن دخل الدار هو -أيضا- وهذا دليل كذلك على أن المخاطب لا يدخل في عموم خطابه ولو كان داخلا فيه لكان إعطاؤه حسنا، وهو ليس كذلك.

هذا هو القول الاستدلالي الذي اعتصم به أهل هذا المذهب.

(وهذا) القول قول (فاسد لأن الخطاب) في الآية المذكورة- ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ خطاب (عام والقرينة) التي هي امتناع هذا الأمر -خلق الله تعالى لذاته وصفاته- (هي التي أخرجت المخاطب) وهو الله تعالى (من) جريان (ما ذكروه) عليه من العموم.

ثم إن هذا يقابله (ويعارضه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٢٩﴾) فإنه عام لكل شيء (و) هذا أمر مقطوع به إذ (هو) تعالى (عالم بذاته) وصفاته كما هو عالم بغير ذلك بلا استثناء (و) هذا يدل على أنه (يتناوله) هذا اللفظ (ومجرد كونه مخاطبا) لا يخرجه عن عمومه إذ (ليس) ذلك (قرينة قاضية بالخروج عن العموم) وذلك جار (في كل عموم) فإن المخاطب بالقول العام لا يخرج عن عمومه بمجرد كونه مخاطبا به (بل) الذي يحصل هو أن (القرائن فيه) قد (تتعارض) بعضها مع بعض أو مع العموم (و) أما (الأصل فيه) فهو (اتباع عموم اللفظ) والأخذ بمقتضاه.

وهذا الذي أجيب به عن الاعتراض بالآية المذكورة ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ هو

ما يجاب به عن المثال المذكور -وهو الأمر بإعطاء من دخل الدار درهما- فإنه بعمومه مقتض للتصدق على ذلك السيد عند دخوله الدار غير أنه بالنظر إلى القرينة الحالية، والدليل المخصص امتنع ثبوت حكم العموم في حقه، ولا منافاة بين دخول السيد في العموم بمقتضى اللفظ وخروجه عنه بالتخصيص. كما سبق ذكره في شأن الآية السابقة.

وقد أورد الصفي الهندي هذا القول فقال في بيانه: " احتجوا بوجهين:

أحدهما: بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، وذاته وصفاته أشياء وهو غير خالق لهما، وغير قادر عليهما، إذ الواجب لا قدرة عليه.

ويقول السيد لعبده: من دخل داري فأعطه درهما، لو دخل لا يستحق الدرهم إذ يستحيل أن يستحق من ماله شيئا.

وجوابه: أن الخروج للقرينة، فإن دليل الفعل دال على استحالة كون الشئ مخلوقا لنفسه، وكون الواجب مقدورا، وخروج السيد عما ذكروه من المثال للقرينة الحالية، وخروج الشئ عن عموم اللفظ لقرينة لا يقدح في العموم.

وثانيهما: أنا لو لم نقل بالدخول فحيث دخل المخاطب تحت الخطاب لا يلزم الترك بالدليل إثبات حكم بدليل لا يتعرض له اللفظ لا بنفي ولا بإثبات.

ولو قلنا: بالدخول فحيث لم يدخل يلزم الترك بمقتضى الدليل، خلاف الأصل فكان الأول أولى.

وجوابه: ما سبق فيما سبق فلا حاجة إلى الإعادة"[1].

هذا منتهى القول في هذه المسألة.

(١) نهاية الوصول في دراية الأصول، ٤/ ١٤٢٣.

المسألة الثالثة والعشرون

(مسألة) عموم المفرد، متى يتحقق ويحصل؟

الذي تقرر في هذا الشأن وحصل فيه هو أن (اسم المفرد) -والبعض يعبر عنه باسم الجنس- (وإن لم يكن على صيغة الجمع) الدالة على العموم بالوضع- كما تقدم بيان ذلك- فإنه (يفيد فائدة العموم) ويقتضيها دالا عليها، وذلك (في ثلاثة مواضع) أي صيغ له:

(أحدها أن يدخل عليه الألف واللام) غير العهديتين، (كـ)ـالبر في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لا تبيعوا البر بالبر) هذا طرف من حديث متفق عليه ولفظه الأصلي الدال عليه معنى عند مسلم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: " الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى" ومقتضى هذا الحديث عموم هذا الحكم كل بر، كغيره من الأصناف الأخرى فهذا الحكم عام لكل مفرداتها. ومسألة عموم المفرد هذا -المفرد المعرف- وما صير في شأنها من حكم مما مر ذكره، وقد فصل في شأنه وحكمه القول تفصيلا.

هذا هو الموضع الأول من هذه المواضع الثلاثة.

و(الموضع الثاني) أن يدخل عليه حرف (النفي) وذلك مخصوص بما إذا كان (في) حال (النكرة) بأن يكون نكرة (لأن النكرة) إذا وقعت (في) سياق (النفي تعم) فهي من صيغ العموم، إذ تنفي جنس ما دخلت عليه، وذلك (كقولك ما رأيت رجلا) وإنما حصل العموم بهذا اللفظ -النكرة المنفية- (لأن النفي لا خصوص له) بشيء معين (بل هو مطلق فإذا أضيف إلى) مخصوص معين خصص به نحو ما رأيت زيدا، وإذا أضيف إلى (منكر مبهم لم يتخصص) بل يصير مطلقا قال الزركشي: " إن النكرة غير مختصة بمعين، كقولك: رأيت

رجلا، والنفي لا اختصاص له، فإذا انضم النفي الذي لا اختصاص له، إلى التنكير الذي لا يختص بمعين، اقتضى ذلك العموم"[1].

وهذا (بخلاف) نحو (قولك رأيت رجلا فإنه) لا يعم لأنه يفيد (الإثبات، والإثبات يتخصص في الوجود) الذي قام به؛ إذ لا بد أن يعرض في معين؛ لأن الفعل المثبت لا يقع إلا على شيء واحد ما أسند إلى مفرد نحو: " رأيت رجلا، واشتريت نعجة" وهكذا كل مفرد وقع في جيز الإثبات لا يعم، ومن ثم (فـ)ـإنه (إذا أخبر عنه) يتخصّص بمحله فـ(ـلم يتصور عمومه) وعليه (فـ)إنه (إذا أضيف إلى مفرد اختص به) وقصر عليه.

هذا هو الموضع الثاني من هذه المواضع، وهذا الموضع والذي قبله قد أوردهما المصنف في مجرى كلامه على ألفاظ العموم. ولا أدري لما أعاد ذكرهما هنا مرة أخرى، مع أنه يمكن له أن يحيل على ما قرره في حقهما.

نعم يحتمل أنه قد نسي ذكره لهما، كما يحتمل غير ذلك. ويمكن أن يقال إن كان هذا منه عن نسيان فإن هذا قد يكون دليلا على ما يذكره بعض الناس من أنه -رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ- لم يكن يراجع ما كتبه. وإنما كانت مسودته هي مبيضته، فإن صح هذا فإنه قد يفسر به إدراجه بعض المسائل بعضها في بعض في ترجمة واحدة، كما يفسر به ما تقدم ذكره من أنه كان يكرر جملا من الكلام في بعض المواضع والله أعلم.

خلاصة القول أن هذا الموضع هو الأول والثاني في هذا المقام.

الموضع (الثالث) هو (أن يضاف إليه) أي إلى الاسم المفرد أي يسند إليه (أمر) أي طلب شرعي بصيغة (افعل) مثلا (أو) يضاف إليه (مصدر) دال على الطلب (والفعل) الذي تعلق بهذا الطلب، سواء كان بصيغة الأمر أو بصيغة

(١) البحر المحيط، ٣/ ١١٠-١١١.

المصدر فعل غير حاصل (بعد) و (غير واقع بل) هو (منتظر) حصوله ووقوعه فيما يستقبل من الزمان، فإن هذا الضرب من المفرد يعم عموما بدلا مثاله كل مفرد تعلق به حكم شرعي (كـ) رقبة في (قوله) أي الشارع -مثلا- (أعتق رقبة) فإن لفظ رقبة هذا يعم كل رقبة عموما بدليا، فأي رقبة أعتقت، فهي مجزئة، وصارت بدلا عن غيرها مما يكون معتقا إذا اختير.

(و) مثال ما أسند -أضيف- إليه المصدر لفظ رقبة في (قوله تعالى: فتحرير رقبة) فإنها يجري فيها ما يجري في الأولى بلا فرق (فإنه) أي المأمور بهذا الإعتاق (ما من رقبة) يعتقها (إلا وهو ممتثل لها) -يعني بها لأمره تعالى ومطيع له بإعتاقها (و) ما كان ذلك حاصلا إلا لأن هذا (الاسم) -رقبة- (متناول لها) أي لهذه الرقبة التي تشمل كل رقبة على وجه العموم البدلي (فنزل) هذا الاسم -رقبة- (منزلة) اللفظ الدال على (العموم) والاستغراق. وهذا (بخلاف) ما إذا وقع هذا الاسم -رقبة مثلا- مثبتا (فإنه) لا يعم نحو قوله: (أعتقت رقبة) فهذا الكلام لا عموم فيه لأنه (إخبار عن) فعل (ماض قد تم وجوده) وحصوله (و) من المعلوم أنه (لا يدخل في الوجود) ويتحقق وقوعه (إلا فعل خاص) معين، لا يقبل التعدد، فهذا الإعتاق الحاصل لا يمكن أن يكون فعلا خاصا معينا واحدا.

هذا ما أورده المصنف في هذا الموضع الثالث، ويلاحظ أنه قد سمى هذا الذي تفيده النكرة فيه عموما، مع أنه عمومي بدلي، ومن المعروف أن العموم الذي فيه الكلام -هنا- هو العموم الاستغراقي الشمولي.

ولعل سبب هذا هو أن المصنف لا يرى قصر معنى العموم على العموم الاستغراقي، وأن العموم عنده يعم الشمولي الاستغراقي والبدلي، ومن ثم سوى بينهما في هذا الشأن. فتأمل.

هذا منتهى المسألة الثالثة والعشرين.

المسألة الرابعة والعشرون

(مسألة) أقل الجمع، ومتعلق النظر الأصولي فيه هو تحديده.

وأول ما ينبغي تقريره هنا أساسا للقول فيه هو أن (صرف) اللفظ الدال على (العموم إلى) الدلالة على (غير الاستغراق) والشمول أمر (جائز) ليس بممتنع (وهو معتاد) جريان وقوعه في التخاطب والقول ما قضى دليل بذلك في حقه.

(أما رده) وصرفه (إلى ما دون أقل الجمع فـ)ـإنه أمر (غير جائز) لأنه إخراج له عن جميع مراتب ما هو صالح للدلالة عليه.

وأقل الجمع لفظ قد سبق ذكره وإيراده في مجرى الحديث عن دلالة الجمع المعرف كما يجري ذكره في مواضع أخرى، ومنه هذا الذي ذكر وهو ما ينتهي إليه تخصيص اللفظ العام، وغير ذلك من مواضع فصار مما يحتاج إلى بيانه وتحديد المراد به (و)بناء على ذلك (لا بد من بيان أقل الجمع) هذا وحده، وبيان حقيقته.

(و)الذي تقرر في ذلك هو أن العلماء (قد اختلفوا) فيما هو وتنازعوا (فيه) فاستحال هذا الخلف مذاهب:

(فقال عمر) بن الخطاب (وزيد بن ثابت) -رضي الله عنهما-(إنه) يعني أن أقله (اثنان وبه) أي بهذا القول (قال مالك) بن أنس (وجماعة) منهم داود الظاهري والأستاذ أبو إسحاق الاسفرائيني وجماعة من أصحاب الشافعي، والقاضي أبو جعفر السمناني، وعبد الملك بن الماجشون وأبو الوليد الباجي وعلي بن عيسى النحوي، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن الأشعري، وقال القاضي أبو الطيب: كان الأشعري يختاره وينصره في المجالس، وهو مذهب أبي بكر بن العربي، والخليل بن أحمد، ومحمد بن داود وأبي يوسف ونفطويه، وحكاه

الآمدي وابن خويز منداد عن مالك. وقال ابن حزم: إنه قول جمهور أهل الظاهر، ثم أجاز خلافه. واختاره الشوكاني، وقال: " وهذا المذهب هو القول الحق الذي عليه أهل اللغة والشرع، وهو السابق إلى الفهم من لفظ الجمع" هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

(وقال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ والشافعي وأبو حنيفة إنه) أي أقل الجمع (ثلاثة) وعلى هذا المذهب الجمهور من الأصوليين والنحاة والفقهاء والصحابة وأئمة اللغة، ونقل عن مالك وبه أجاب فيمن قال: علي عهود الله، إنها ثلاثة. وكذا علي ثلاثة دراهم، ونحو ذلك، وعلى هذا -كذلك- جماعة من أصحاب الشافعي ومشايخ المعتزلة، وأكثر المتكلمين، وأصحاب مالك وسيبويه. فهؤلاء كلهم أجمعون على هذا المذهب (حتى قال) عبد الله (بن عباس لعثمان) بن عفان (حين رد الأم من الثلث إلى السدس بأخوين) فقط (ليس الأخوان إخوة في لغة قومك) يا عثمان (فقال) له عثمان (حجبها قومك) وهم قريش، وهم أهل الفصاحة والبلاغة (يا غلام) وفي رواية أن عثمان قال له: لا أستطيع تغيير ما كان قبلي ومضى في الأمصار، وتوارث به الناس.

(وفي) مساق القول بأن أقل الجمع ثلاثة (قال) عبد الله (بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إذ اقتدى) أي ائتم (بالإمام) في الصلاة (ثلاثة اصطفوا خلفه وإذا اقتدى) به (اثنان وقف كل واحد من جانب) أحدهما يقف في يمينه والآخر يقف في يساره. وهذا الخبر أورده أبو داود وأحمد وابن أبي شيبة عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه، قال: " استأذن علقمة والأسود على عبد الله -وقد كنا أطلنا القعود على بابه- فخرجت الجارية فاستأذنت لهما فأذن لهما، ثم قام فصلى بيني وبينه، ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ فعل"[1].

(١) سنن أبي داود، رقم: ٦١٣.

(وهذا) الذي ذكره رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (يشعر) أن (من مذهبه) في هذه المسألة (بأنه يرى) ويعتقد أن (أقل الجمع) هو (ثلاثة) إذ هذا هو مقتضى فتواه هذه.

هذا ما ذكره المصنف لكن هذا إنما يتم أن لو كان عن اجتهاد منه أما وقد نقل فعله هذا عن النبي ﷺ فإنه لا دلالة في ذلك على هذا الأمر؛ إذ هذا قد يكون من تصرفات الشارع وبيانه لمعنى الجمع في الصلاة. هذا ما يتعلق بهذين المذهبين ومن قال بهما.

وقبل إيراد الأدلة التي تمسك بها أرباب هذين المذهبين في نصرتهما لهما يجب أن يقرر أنه (ليس من حقيقة هذا الخلاف) وذاته، ولا مما هو داخل فيه بوجه من الوجوه (منع جمع الاثنين بلفظ يعمهما) على وجه الحقيقة وبمقتضى الوضع؛ كالرجلين والزيدين (فإن ذلك جائز ومعتاد) التعبير به، كما هو معلوم (لكن) هذا (الخلاف) جار (في) ما تنطلق عليه صيغ العموم -كالجموع- على وجه الحقيقة، فمن المعلوم (أن لفظ الناس والرجال والفقراء) ونحو ذلك (وأمثاله) مما يعد من صيغ الجموع مثلا (يطلق على ثلاثة) أفراد فصاعدا مما اندرج تحته، وهذ الإطلاق ثابت في ذلك على وجه (الحقيقة) وهذا كله مسلم فـ(هل يطلق) ما ذكر من هذه الألفاظ ونحوها (على الاثنين) أيضا (حقيقة أم لا) يطلق عليهما؟ هذا هو محل الخلاف ومورده وقد رأيت ما تقرر فيه من رأى أصولي.

(واختار القاضي) الباقلاني رَحِمَهُ اللَّهُ (أن أقل الجمع) هو (اثنان) فقط (و) قد استدل على رأيه هذا (بإجماع أهل اللغة) على جواز اطلاق اسم الجمع على فردين (اثنين) وذلك كما (في قولهم) وخطابهم الموجه للاثنين فقط (فعلتم، وفعلنا، وتفعلون) فهذا كله قد يكون خطابا للاثنين، ما قصد ذلك وهذا الاستعمال - استعمال صيغة الجمع في التثنية- (وقد ورد به القرآن الكريم)

فقد (قال الله تعالى) في قصة موسى وهارون (إنا معكم مستمعون) بناء على أن من خوطب بهذا هو موسى وهارون (وقال) الله تعالى - (عسى أن يأتيني بهم جميعا) ومن قصد بضمير "بهم" (هما يوسف وأخوه الشقيق) وهو بنيامين.

(وقال تعالى) أيضا (: " فقد صغت قلوبكما") - والضمير مرجعه عائشة وحفصة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا (و) هما ليس (لهما) إلا (قلبان) كما هو معلوم بالضرورة (وقال تعالى) كذلك (وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث" إلى قوله: " وكنا لحكمهم شاهدين) وتمامه: " إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين" - (و) هما أي سليمان وداود (اثنان) فقط كما هو معلوم ، (وقال) تعالى (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما) فرد الضمير في قوله (اقتتلوا) بصيغة الجمع إلى الطائفتين ، وهما اثنتان فقط (وقال) تعالى (وهل أتاك نبؤ الخصم إذ تسوروا المحراب"، و)الخصم هنا (ملكان) اثنان فقط كما ذكر ذلك أهل التفسير .

هذه جملة من النصوص قضت بأن الاثنين جمع.

(فإن قيل) يوجد (عن كل واحد من هذا) الذي ذكر من هذه النصوص (جواب) يقضي بأن هذه النصوص لا تدل على هذا الذي استدل عليه بها (فقوله تعالى) معكم من قوله (إنا معكم مستمعون) لم يعن ولم يقصد به تعالى هارون وموسى فقط وإنما (يعني) به (هارون وموسى وفرعون وقومه وهم جماعة) وبذلك كان ضمير الجمع مطابقا للمخاطبين، فلم يستعمل هذا الضمير -هنا- إلا في الجمع -كما ترى- (و) أما -قوله تعالى- (قلوبكما) الوارد في قوله تعالى (فقد صغت قلوبكما) فإنه ما بني على هذه الصيغة إلا (لضرورة) يعني لحاجة دفع (استثقال الجمع بين تثنيتين) ومن المعلوم أنه قد كثر مثل هذا المجاز أعني ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص إلا واحد

بلفظ الجمع عند الإضافة إلى الاثنين مثل قلوبهما وأنفسهما ورؤوسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح أن المراد بهذا الجمع هو التثنية، هذا وجه.

الوجه الثاني أنه ربما قد صير إلى هذا التركيب (مع) وجود أمر آخر يجيز هذا الجمع هو أن (القلوب على وزن القلب الواحد) أي المفرد لما يعتريه من الترددات المختلفة إلى الجهات المختلفة مجازا ، كما يرد ذلك (في بعض الألفاظ) ومن ذلك قولهم لمن مال قلبه إلى جهتين أو تردد بينهما: إنه ذو قلبين، وعند ذلك يجب جعله على جهة التجوز دون الحقيقة فتفسر القلوب حينئذ بالميول والدواعي المختلفة، وقوله تعالى حاكيا عن يعقوب -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- (عسى الله أن يأتيني بهم جميعا) لم يرد به يوسف وأخاه وإنما (أراد به يوسف وأخاه) بنيامين (والأخ الأكبر) وهو سمعون (الذي تخلف عن الإخوة) في مصر وقال: " لن أبرح الارض حتى يأذن لي أبي أو يحكم الله لي" - (و) أما -قوله تعالى- (وكنا لحكمهم شاهدين) فإنه لم يعن به حكم داود وسليمان -عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ- فقط ، وإنما قصد به جميع من حضر يعني لحكمهم (أي حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم، و) كذلك (قوله تعالى: " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا") فإن الطائفتين جمع ، إذ (كل طائفة) باعتبار ما فيها من أفراد (جمع) كما هو معلوم وهكذا -أيضا- لفظ الخصمان في قوله تعالى: " هذان خصمان اختصموا في ربهم) فإن الخصم قد يطلق على الواحد والجماعة ، فيقال: هذا خصم، وهؤلاء خصمي، وليس في الآية ما يدل على أن كل واحد من الخصمين كان واحدا .

هذا ما أجيب به عن الاستدلال بهذه الآيات، ورد به، فأين وجه حجيتها على هذا الذي استدل به عليها؟

(قلنا) هذه الأجوبة كلها (تعسفات) وليٌّ لأعناق النصوص لإخراجها عن الدلالة على هذا الذي استدل بها عليه، (و)هي كذلك (تكلفات) لا يوجد ما يحوج إليها وهي (إنما يحوج إليها ضرورة) تأويل قضى به وأوجبه (نقل من أهل اللغة) وارد (في استحالة إطلاق اسم الجمع على الاثنين) وامتناع ذلك ولم يثبت أنه ورد نقل في ذلك (وإذا لم يكن نقل صريح) بذلك ولم يثبت وروده (ف)نه قد (يحمل كلامهم) أي كلام هؤلاء الذين قص الله علينا قصصهم المذكورة وورد في كلامهم هذا الاستعمال ويصرف إلى (الحقيقة) وعليه يبقى كلامهم على ظاهره (كما ورد) من غير تأويل ولا صرف له عن ظاهره.

(فإن قيل:) لا نسلم هذا الذي ذكرتم فإن (ههنا أدلة أربعة) تقضي بفساد هذا الذي تمسكتم به هنا:

الدليل (الأول) منها هو أن أهل اللغة فرقوا بين ضمير التثنية والجمع فقالوا في الاثنين فعلا وفي الجمع فعلوا وعليه فـ(إن الاثنين لو كان جمعا) حقيقة (لكان قولنا فعلا اسم جمع) يعني لكان "فعلا" لفظا دالا على الجمع، وإذا كان لفظا دالا عليه (فليجز إطلاقه على الثلاثة فصاعدا) خبرا عنها أو صفة لها فيقال رأيت ثلاثة رجال قد جلسا في المسجد أو أربعة رجال سافرا ـ مثلا ـ، فيصير ذلك (كقوله فعلوا) نحو رأيت أربعة رجال سافروا مثلا، وهذا الأمر بين (فإنه) أي فعلوا (لما كان اسم) أي لفظ (جمع) أي لفظا يدل على الجمع ويطابقه دلالة (جاز إطلاقه على الثلاثة فما فوقها) خبرا عن ذلك كله أو وصفا له كما هو معلوم وجار في المخاطبات، وهو أمر مدرك من وضع اللغة كما يبدو، والوجدان شاهد على ذلك.

(قلنا) مجيبين عن هذا: ليس الأمر كما ذكرتم فإن الجمع على ضربين: جمع مشترك، وجمع خاص ولكل واحد منهما لفظ -ضمير- يدل عليه

ويكون لفظا مخصوصا بذلك في حال اتصاله بالفعل، وبناء على هذا فإن الواو في (فعلوا) وافعلوا ونحوهما (اسم) دال على (جمع مشترك بين سائر أعداد الجمع) بدءا بالاثنين (و) أما (فعلا) فالألف فيه (اسم) دال على (جمع خاص) وهو الاثنان وإنما سمي كل ذلك جمعا (لأن) حصول حد (الجمع) لغة (لا يستدعي إلا الانضمام) أي انضمام الشيء إلى غيره، فمتى انضم شيء إلى شيء حصلت بذلك حقيقة الجمع (وذلك) أمر (يحصل في) حال (انضمام الاثنين) أحدهما إلى الآخر واجتماعهما، (و) هذا الجمع الخاص (هو) من حيث قصره على عدد معين (كالعشرة) فإنه كذلك (اسم) دال على (جمع لكنـ) ـه (جمع خاص) لانحصاره في عدد معين وبذلك (فـ) إنه (لا يصلح لـ) عدد آخر (غيره) وإذا تقرر هذا وهو أن الجمع على هذين الضربين (فكيف ينكر كون الاثنين جمعا) وهو في حقيقة أمره جمع (و)بناء على هذا (يقول الرجلان) مثلا (نحن فعلنا) كعلمنا وفهمنا.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتموه ليس بدليل إذ التعبير بصيغة الجمع قد يبوح بها الواحد أيضا قاصدا بذلك نفسه وحده فإنه (قد يقول الواحد ذلك) ويعبر به عن نفسه وذلك (كقوله تعالى: "إنا أنزلناه في ليلة القدر") وقوله: "إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم" ونحو ذلك وقد شاع هذا في كلام العرب.

هذا هو مفاد هذا الدليل ومقتضاه، وهو مردود، فإذا طلبت بيان وجه رده (قلنا): لا يرد هذا علينا فإن (ذلك) ـ استعمال صيغة الجمع في الواحد ـ (مجاز بالاتفاق) بين جميع أهل اللسان، (و)أما (هذا) الذي كلامنا فيه وهو إطلاق اسم الجمع على الاثنين واستعمال صيغته في التعبير عنهما فإنه (ليس بمجاز) بل هو حقيقة.

الدليل (الثاني) هو (قولهم أجمع أهل اللغة) واتفقوا (على أن الأسماء) المضمرة التي يعبر بها عن مراتب الأعداد في هذه اللغة (ثلاثة أضرب) وهي (توحيد) وصيغته ـ الاسم الدال عليه ـ تعرف بتجرده من علامة التثنية والجمع، (وتثنية) ويعرف الاسم الدال عليه بألف ونون في حالة الرفع وبياء ونون في حالتي النصب والجر، (وجمع) وعلامته إن كان صحيحا الواو والنون في حالة الرفع والياء والنون في حالتي الجر والنصب، (و)أما مثال ذلك كله فـ(هو رجل) في التوحيد (ورجلان) في التثنية (ورجال) في الجمع، (فلتكن هذه الثلاثة متباينة) بناء على ما يقتضيه هذا الوضع الذي قضى بتباينيهما لفظا ومعنى.

هذا متضمن ... الدليل وهو غير مسلم، فإن تشوفت إلى بيان وجه رده (قلنا) في ذلك: قصارى ما يفيده هذا الكلام هو أن العرب وضعوا للتثنية صيغة وهذا لا دلالة فيه على أن ما دل على التثنية من لفظ ليس جمعا فهم (ما قالوا: الرجلان) ـ مثلا ـ (ليس اسم جمع) يعني ليس اسما يدل على الجمع (ولكن) كل ما دل عليه فعلهم هذا هو أنهم (وضعوا لبعض أعداد الجمع اسما خاصا) يدل عليه (كالاثنين والثلاثة والعشرة) وجعلوا مثل (اسم) أي لفظ (الرجال) جمعا (مشتركا) يعم كل المراتب التي تدل عليه الجموع الخاصة المذكورة وغيرها .

الدليل (الثالث) هو (قولهم) إنه قد (فرق في اللسان) ووضع اللغة بين صيغ الجمع (كالرجال) والقلوب والعلماء (و) بين صيغ التثنية كـ(الرجلين) والمرأتين (وما ذكرتموه) من أن ذلك كله جمع وأن اسم الرجال مثلا يطلق على الرجلين هو (رفع لـ)هذا (الفرق) المذكور .

هذا متضمن هذا الدليل ، وهو مردود، فإن طلب منا بيان وجه رده (قلنا) الفرق المأخوذ من هذا الذي ذكرتموه هو (أن) التثنية كـ (الرجلين اسم جمع

خاص) أي اسم يدل على جمع خاص (و) هو ما ضمته التثنية و(هو) موضوع (للاثنين) فقط (و) أما ما ذكر من صيغ الجموع ونحوه كالرجال مثلا فإنه (اسم جمع مشترك) عام (لكل جمع) من الجموع الخاصة الأخرى (من الاثنين والثلاثة فما زاد) على ذلك .

الدليل (الرابع) هو (قولهم لو صح) هذا الذي ذكرتموه من أن التثنية جمع (لجاز أن) يكون تمييزه جمعا فـ(يقال) مثلا: (رأيت اثنين رجال كما يقال رأيت ثلاثة رجال) وهذا لم يرد ، ولم يجز.

هذا هو الدليل الرابع وهو -أيضا- غير مسلم وإنما (قلنا) إنه غير مسلم لأن (هذا) الذي ذكروه أمر (ممتنع) لغة (لأن العرب لم تستعمله على هذا الوجه) إذ لم تضعه له (ولا يمكن تعدي عرفهم) وقانون وضعهم اللغوي ، لأن اللغة إنما تعلم من جهة النقل والرواية عنهم .

هذه أدلة أرباب هذا المذهب القائلين إن أقل الجمع ثلاثة لا غير التي أوردها المصنف . وقد أورد الآمدي أدلة أخرى الأول منها: أنه لو صح إطلاق الرجال على الرجلين لصح نعتهما بما ينعت به الرجال ولا يصح أن يقال: رأيت اثنين رجال كما يقال رأيت ثلاثة رجال.

الثاني: أنه يصح أن يقال ما رأيت رجالا بل رجلين ، ولو كان اسم الرجال للرجلين حقيقة لما صح نفيه .

الثالث: أنه لو قال لفلان علي دراهم ، فإنه لا يقبل تفسيره بأقل من ثلاثة كذا في النذر والوصية .

هذا ما أورده الآمدي من هذه الأدلة ثم رده فقال: إن الثلاثة نعت للجمع العام وهو الرجال ، ولا يلزم أن يكون نعتا للجمع الخاص وهو رجلان ، وبه الجواب عن امتناع قولهم رأيت اثنين رجالا من حيث إن رجالا اسم للجمع

العام وهو ثلاثة وما زاد عليها فلا يلزم أن يكون اسما لما دون ذلك وبه يخرج الجواب عن الفرق بين ضمير التثنية وضمير الجمع فإن ضمير فعلا لجمع خاص وهو الاثنان وفعلوا ضمير ما زاد، وأما الأحكام فممنوعة على أصل من يرى أن أقل الجمع اثنان.

هذا -بإيجاز- ما أورده الآمدي من ذلك وعلى هذا الذي ذكر كله يتقرر تعارض أدلة أرباب هذين المذهبين تعارضا قد يحتاج في ترجيح بعضها على بعض إلى أدلة أخرى يتحصل بها ذلك ويتحقق.

(وعلى الجملة) والإيجاز في القول في هذه الشأن (فـ) إن (من يرد لفظ الجمع إلى الاثنين) ويقول إن الاثنين جمع (ربما يفتقر إلى دليل أظهر) وأقوى (ممن) أي من دليل الذي (يرده) أي يرد أقل الجمع (إلى الثلاثة) حتى يكون رأيه في هذا الشأن قويا منصورا.

هذا ما يتعلق بهذين المذهبين في هذه المسألة (و) فيه مذهب ثالث وهو أن أقله واحد، ولا شك أن رده إلى المذهبين المذكورين أقرب إلى الصواب لما في ذلك من احتمال جريان الحقيقة فيه (وأما رده) أي أقل الجمع (إلى الواحد) والقول بأن أقل الجمع حقيقة فيه فهو مردود إذ ذلك ليس حاصلا إلا بطريق المجاز فمن عبر بصيغة الجمع في حق الواحد (فقد غير) معنى هذا (اللفظ النص) وهو الجمع فاستعمله في غير ما وضع له، وقد توسل إلى ذلك (بالقرينة) الدالة على هذا المعنى المجازي فيه، وعليه فإن الواحد لا يتأتى كونه أقل الجمع على وجه الحقيقة.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتموه مردود بما يجري على ألسنة الناس من استعمال صيغة الجمع في الواحد، (فـ) إنه (قد يقول) الزوج (لامرأته أتخرجين وتكلمين الرجال و) هو (ربما يريد) بذلك (رجلا واحدا) وهذا دليل على أن

الواحد جمع، وإلا لما أطلقه على الواحد، فكيف يدعى أن الواحد ليس أقل الجمع مع هذا الإطلاق والأصل، في الإطلاق والاستعمال الحقيقة؟

(قلنا) مجيبين عن هذا: ليس الأمر كما ذكرتم إذ (ذلك) الاستعمال ليس من باب استعمال الجمع في أقله وإنما هو من باب (استعمال لفظ الجمع بدلا عن الواحد) الذي ربما يكون هو المراد في ذلك القول وعوضا عنه (لتعلق غرض الزوج بـ)إنكاره كلامها (جنس الرجال) ومخاطبتها لهم لظنه أنها ما تبرجت لواحد إلا وقد تبرجت لغيره، فتبرجها لواحد سبب للإطلاق (لا أنه عنى بلفظ الرجال رجلا واحدا) ومقتضى هذا أن لفظ الرجال هنا مجاز بالاتفاق (أما إذا أراد) به -أي بلفظ الجمع- الرجال مثلا- (رجلين أو ثلاثة فقد ترك) هذا (اللفظ) وأطلقه (على حقيقته) فلم ينقله إلى غيرها، وقد تقدم إيراد بيان ما يدل على ذلك.

نعم وقع الخلف في كون إطلاق لفظ الجمع على المفرد مجازا، قال الزركشي: " وذكر المازري أن القاضي أبا بكر حكى الاتفاق على أنه مجاز. قال: لكن الإمام أبو حامد الإسفراييني خالف فيه، وذهب إلى أنه يبقى في تناوله للواحد على الحقيقة محتجا بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ۝١٢﴾، وهو سبحانه وحده منزل الذكر، فإذا ثبتت العبارة بلفظ الجمع عن الواحد لم يستنكر حمل العموم المخصص على الواحد حقيقة.

قال المازري: وهذا يجاب عنه بأن هذا نوع آخر من ألفاظ الجموع، والواحد العظيم يخبر عن نفسه بلفظ الجمع، وهذا منصوص لأهل اللسان في مقام التعظيم فلا يجري هذا في جانب العموم. انتهى.

وقال الأبياري في شارح البرهان: " الذي عليه الأكثرون أنه لا يصح إلى واحد، لبطلان حقيقة الجمع، ولهذا صار المعظم إلى أن ألفاظ العموم نصوص في أقل الجمع، وإن اختلفوا في أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة.

وما ذكره الإمام من أنه لا حجة فيه، وقد قال هو: إنه ليس من

مقتضى الجمع، وإنما صارت رؤية الواحد سببا للتوبيخ على التبرج للجنس، ولهذا كانت صيغة الجمع هنا أحسن من الإفراد، وفرق بين إطلاق لفظ الجمع على الواحد، وبين كون الواحد سببا لإطلاق لفظ الجمع على الحقيقة.

وأقول في تحرير مقالة الإمام: إن هاهنا مقامين.

أحدهما: بالنسبة إلى الاستعمال.

والثاني: بالنسبة إلى الحمل كنظيره في مسألة المشترك في معنييه.

فالأول: أن يطلق المتكلم لفظ الجمع ويريد به الواحد، وهذا لا منع منه بالاتفاق، لا سيما إذا كان معظما نفسه.

والثاني: أن يورد لفظ الجمع هل يصح من السامع رده إلى الواحد؟ وهذا موضع كلام الإمام، فذهب. الأكثرون كما قال الإبياري في شرح البرهان " إلى أنه لا يصح، لبطلان حقيقة الجمع، ولذلك صار المعظم إلى أن ألفاظ العموم نص في أقل الجمع، وإن اختلفوا في أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة وذهب الإمام إلى أنه يصح، والحاصل أن صحة الإطلاق غير مسلمة الرد، وأنه إن وجد هناك ثلاثة صح الرد إليها وفاقا، وإن وجد اثنان انبنى على الخلاف في أنه أقل الجمع، وإن رد إلى الواحد بطل عند الجمهور، لأنه بانتهاء اللفظ إلى أن بطل المخصص فيما وراء ذلك، لأن اللفظ نص في أقل الجمع، فحمله على ما دون ذلك خروج عن حقيقة اللفظ، وعلى هذا فلا يحسن حكاية قول في هذه المسألة بأن أقله واحد. لكن تابعت ابن الحاجب على ما فيه.

وقد جعل الإمام المراتب في الرد ثلاثة، فإنه يرى أن اللفظ نص في الزيادة على الواحد، لا يتغير إلا بقرينة، وهو نص في الزيادة على الاثنين، لا ينقص

عن ذلك إلا بقرينة، ويرى أنه ليس بنص في الزيادة على الثلاثة بحال، بل إنما يكون ظاهرا في الزيادة، فإذا دل الدليل على إرادة الظاهر ترك، ولم يقتصر على نوع مخصوص كسائر الظواهر.

وقال: إن الناظر في هذه المسألة في أول مرة لا يظهر له مقصوده، فلا ينبغي أن يكون ذلك سببا لمنعه من التكميل، فإن المقصود منها يظهر على التدريج. انتهى.

وتحرير هذا من النفائس التي لم يسبق إليها. وقد حكى أصحابنا فيما لو وصى لأقاربه، وليس له إلا قريب واحد، وجهين:

أحدهما: يصرف إليه الجميع، لأن القصد جهة القرابة. والثاني: اعتبار الجمع من ثلاثة أو اثنين)[1].

هذا ما يتعلق بهذه المذاهب الثلاثة، وهي الثابت حصولها في هذه المسألة، وقيل أن فيها مذهبا آخر رابعا وهو الوقف قال الزركشي: حكاه الأصفهاني في شرح المحصول عن الآمدي، وفي ثبوته نظر، وإنما أشعر به كلام الآمدي، فإنه قال في آخر المسألة: وإذا عرف مأخذ الجمع من الجانبين، فعلى الناظر الاجتهاد في الترجيح وإلا فالوقف لازم، هذا كلامه، ومجرد هذا لا يكفي في حكايته مذهبا[2].

هذا تمام الكلام في هذه المسألة وكماله وبهذا على وجه العموم ينتهي الكلام على متضمن الباب الثاني من القسم الرابع الموضوع للنظر في الصيغة من القطب الثالث من هذا الكتاب.

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ١٣٩-١٤٠.

(٢) نترجم البحر، ٣/ ١٣٨.

فهرس الموضوعات



